Rossano Buccioni

Liberare l’ovvio nell’alterità del pensiero. Riflessioni su Luhmann.

Post-fazione di Raffaele De Giorgi

INTRODUZIONE

Su Niklas Luhmann, dal basso….

CAPITOLO PRIMO

Da sempre anticipatore: le associazioni postume della teoria sistemica

CAPITOLO SECONDO

Sociologia del metodo Zettelkasten

CAPITOLO TERZO

Oltre i provincialismi: anomalie teoriche della sociologia di N.Luhmann

Post-fazione

RAFFAELE DE GIORGI

INTRODUZIONE

Su Luhmann, dal basso

Luhmanniani e "luhmannoidi"; la seconda definizione istituiva plasticamente e con una certa disinvoltura uno sdoganamento dell'insulto come sé l'alterità teorica potesse rovesciarsi con inopinati effetti sui suoi sostenitori configurando una sorta di dissenso teorico "come sintomo". Insidiose erano le forme di questa pratica corrente, a volte transitando per lo stesso elogio sperticato. Ma anche se latamente vessatorie tali definizioni dicevano l'avvenuto confronto dei più con la teoria che evidentemente aveva fatto appello alle più colorite capacità di giudizio e di stigma. La conseguenza inevitabile era lasciare marcire inutilizzata ed inutilizzabile una grande mole di lavoro che si era accettato di fare in origine con entusiasmo perché nelle distanze terse della teorizzazione era come se si azzerassero gerarchie interpretative (tra scuole e persone) e che richiedeva di riconfigurare il lavoro interpretativo sempre su logiche nuove, aperte ad un inconsueta offerta di bellezza riconducibile alle conseguenze della gestualità teorica. Il segreto della pagina di Luhmann era quello di aprire costantemente ad un ordine della bellezza fatta di stupefazione, calibrato sulle traiettorie di una transdisciplinarietà obbligata ed estetizzante, svelando l'inessenzialità di ciò che nel lavoro sociologico si era appreso come incoercibile. I presidi sociali del condizionamento e dell'esclusione, le stesse macchine della generalizzazione, venivano ricompresi in un ordine aleatorio che assegnava all'osservatore una dimensione attributiva viva e l'ebbrezza che ne scaturiva domandava sovente di essere mantenuta, difesa e trattenuta, non solo ricondotta alla normalità di u mondo che comunicava solo la sua improbabilità. La strana volontà di assuefarsi a questo inopinato elisir destabilizzante che riconfigurava sempre in modo nuovo il rapporto dell'io con il mondo a partire dalla logica associazione di essenzialità sempre nuove, trasformava le chiavi letture da estreme in ovvie, contagiando ogni traiettoria di esposizione al senso e mutando ogni sedimento antropico indurito in aspettative. Ogni transito linguistico montava la guardia ad una rinnovata attenzione per il rapporto di informazione ed il lavoro di nuova interpretazione risultava inebriante e disvelatore. Non si voleva abbandonare quella dimensione di disvelamento potendola eleggere a cifra di nuova consapevolezza. Si è trattato di una stagione che ha definitivamente consegnato la sociologia ad un destino che prima era sempre stato sul punto di annunciarsi ma che poi non trovava modo di

esprimersi compiutamente. Prima di allora non si era mai configurata una simile necessità, nemmeno con Talcott Parsons o con Michel Foucault (tanto nel difendersi come nell'accogliere l'amplificazione della diversione). La propulsione teorica formidabile si potenziava nell'impossibilità di metterla al lavoro per scopi limitati non avendo una chiara delineabilità tecnica, riaffermando dunque la sua configurazione obbligata nella costante convocazione dei sistemi sociali chiamati a testarne la prova sperimentale. Un apparente odio per il reale costruito, si mutava in meraviglia per la sua riproposizione dentro leggerezze creative che fiorivano dentro processi teorici macchinali e dissuasivi. La composta e ricomposta armonia tra osservatore ed osservato si mostrava nell'ordine di una potenza che rendeva docilmente disponibile la sua smentita consentendo a chiunque lo desiderasse il cimento logico reso possibile dal sorvegliare premesse e conseguenze del pensare. Nessun livello di realtà veniva lasciato in disparte in questa gestualità e tutto pulsava di reciproche co-implicazioni. La società (come la luce) poteva essere osservata a partire dall'onda o dalla particella e la scelta poteva meravigliosamente dipendere dall'osservatore. Spesso ci si accontentava di osservare la luce fioca di una stella ritenendola ancora forte, domandando in prestito strumenti osservativi creati dai classici per la luce che solo loro potevano vedere.

CAPITOLO PRIMO

Da sempre anticipatore: le associazioni postume della teoria sistemica

I

L'inizio per chiunque è una sorta di sfida. Le sfide si perdono, specialmente quelle con un sistema di pensiero che suggeriva contemporaneamente degli obblighi, delle strategie e delle necessità di distanziarsi da reagenti psichici convocati istintivamente al cuore del lavoro interpretativo. Si lavorava alacremente sulla teoria ma senza risultati apparenti, in una sorta di apprendistato buddista rivolto al più riottoso apprendistato. La pagina di Niklas Luhmann opponeva (ed oppone) una strenua resistenza ad ogni forma di assimilazione perché non chiede di essere assimilata, ma domanda la disponibilità di diversamente osservare. Richiede la disponibilità

incondizionata ad allontanarsi dalle traiettorie normali della costruzione del nostro rapporto con gli strumenti che ce le rendono consuete dunque riconoscibili e rappresentabili. Ogni rilettura ripropone un percorso osservativo che transita attraverso cimiteri interpretativi, dove biancheggiano scheletri euristici di ogni tipo. La rilettura della pagina luhmanniana rinnova subito lo sconforto per le cocenti sconfitte subite, le limitazioni riconoscibili e spesso taciute, ma anche i limiti sui quali si è scelto pazientemente di lavorare una volta deciso di accettarli. Si tratta di limiti personali che impietosamente vengono legati ai paradossi esprimibili in concrezioni semantico-sociali. L'osservazione del nucleo epistemico, del baricentro propulsivo o del danno paradossale è la, di fronte a noi; lo possiamo vedere all'opera, accuratamente celato da ciò che riteniamo obbligante, normale, comunicativo, dalla stessa storia del pensiero sociologico. Il percorso di messa fuoco fa di Luhmann un assoluto, dunque non un nuovo Nietzsche della sociologia, tanto meno una sorta di sacerdote incaico con lo sportello osseo del cranio teorico perennemente aperto per ossigenarsi con un di più misticheggiante. Ironia e mitezza dunque, come nel caso della celebre metodica utilizzata come bussola negli sconforti della complessità indeterminabile (di cui si dirà tra poco).

II

Anticipatore del post-umanesimo? Si, ma per eterogenesi dei fini. In diverse occasioni si è fatto riferimento alla lucidità con cui Niklas Luhmann ha "carnevalizzato" il sistema euristico di Hegel. Con una sconcertante – quanto contagiosa – trasparenza, faceva notare all'uditorio filosoficamente connotato del "Premio Hegel" del 1989 che lo strumentario Filosofico di costruzione della realtà (in primis quella sociale) apparteneva ad un'epoca troppo diversa dalla nostra e che la questione della rappresentazione della realtà portava via immediatamente energie preziose da impiegare nella difesa di orientamenti spesso in conciliabili perché vincolati alla religione della spigazione originaria, all'Origo, alla causa prima che muove il resto. Questo movimento ha diversi nomi nella cultura d'Occidente; soggetto è uno di questi: "Si sa quanto oggi il soggetto sia messo in pericolo dagli aerosol francesi e dal buco d'ozono della decostruzione. Ma cosa ci sarebbe mai da salvare? La nostalgia per i concetti "soggetto" e "azione" esprime forse qualcosa di più di un attaccamento emotivo alle loro rispettive tradizioni? Non è partendo dalla filosofia del soggetto e dalle sue declinazioni post-metafisiche che si pu cogliere la piena portata epistemologica della teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann, il radicale anti-umanesimo che la contraddistingue e il suo significato per un post-umanesimo non di facciata, che si configuri come riassetto degli schemi che giustificano e regolano le tassonomie alla base delle nostre pretese conoscitive. Si tratta, piuttosto, di compiere un radicale spostamento prospettico, di allontanarsi da

quel costrutto epistemologicamente ingombrante che ha dominato "il discorso filosofico della modernità" per seguire l'architettura di una teoria generale che risponda all'esigenza di descrivere con rigore non le sfumature di coscienza ed esperienza, ma le operazioni di una società che, nella sua forma moderna, è diventata iper-complessa e priva di punti di osservazione esterni da cui analizzare la totalità delle proprie operazioni, e che, dunque, non può più fondare la propria conoscenza sulle premesse teoriche della filosofia idealista, della dialettica hegeliana, o della fenomenologia trascendentale. Luhmann non si è limitato a decostruire dall'interno del suo ambito disciplinare l'impianto umanista del sapere sociologico, ma ha prodotto uno strumentario concettuale e una metodologia nella cui esecuzione prende forma un cambio di paradigma indirizzato ai presupposti antropocentrici e umanisti della sociologia europea. Tradurre questo enorme lavoro in un esame universitario? Prima ancora in un lavoro accademico di tipo teorico? A molti studenti non piaceva affatto studiare Luhmann e si gridava alla sovversione, all'esotismo disciplinare oppure all'avventurismo accademico. La stessa recriminazione di una ragazza che era in procinto di sostenere l'esame di Sociologia Generale presso la Facoltà di Sociologia dell'Ateneo di Urbino, siamo a metà degli anni '90 del secolo scorso. La ragazza lamenta una netta separazione argomentativa all'interno del Corso e di fatto l'esame ne saldava di fatto due: la parte monografica sul Disagio Diffuso e la parte "istituzionale", centrata sulla Teoria dei Sistemi Sociali di N. Luhmann. Sentendosi direttamente chiamato in causa, il prof. Giuliano Piazzi, Ordinario di Sociologia Generale presso gli atenei di Urbino e Bologna, rispose in modo alquanto sibillino: "Signorina, la questione del disagio sociale è assai complessa e per affrontarla adeguatamente c'è bisogno di una teoria sociologica estremamente complessa. Quella di Niklas Luhmann non si limita ad essere una teoria astratta e complessa, ma è molto di più perché per scrivere quello che ha scritto Luhmann bisognerebbe drogarsi". Nell'Aula Magna del Magistero Nuovo scese un'atmosfera di gelo e chi scrive, ancora non sa spiegarsi la fascinazione per quella ammissione piuttosto netta, ma che suonò come stimolo ad iniziare un confronto serrato con l'orizzonte teorico luhmanniano**.** La Teoria di Luhmann infatti permette di affrontare, refutare, e in un certo senso liquidare, le posizioni principali di precedenti dibattiti, sviluppando una teoria della società che si propongono come risposta definitiva, come insistita richiesta di superamento di quella stessa tradizione, nel tentativo di tracciare la strada per una sociologia all'altezza delle proprie ambizioni ma allo stesso tempo, come ammonimento tacito di accettare l'estremo sperimentalismo degli esiti, nella solitudine interpretativa e spesso nell'immediatezza di sorprendenti acquisizioni contro-intuitive a carattere scientifico. Con buona pace della polemica studentessa. Dal soggetto alla società dunque. Vi è subito un cambio di paradigma nella ricerca di strumenti sociologici adeguati. La teoria dei sistemi sociali di Luhmann si salda dunque con una epistemologia post-umanista fin nei suoi concetti portanti, ed è necessario partire dalla società moderna, un'organizzazione che si è evoluta coordinando le proprie funzioni attraverso una serie di sistemi autonomi e specializzati, le cui operazioni definiscono nel tempo i limiti e gli elementi della società stessa. Processo senza referente oggettivo, la società moderna descritta da Luhmann è una pluralità di sistemi funzionali interdipendenti, auto-organizzati e

autoreferenziali che consistono di comunicazioni e che nella comunicazione istituiscono ed elaborano la propria differenza rispetto a un “ambiente”. Il punto di partenza non è dunque la “realtà” nè gli individui, ma è la differenza tra sistema e ambiente: per mezzo di questa differenza la società si istituisce in modo autoreferenziale – comunicando – da un ambiente sempre molto più complesso, che non comunica e che comprende anche altri sistemi – sistemi psichici e sistemi biologici. Tutti i sistemi – sociali, psichici e biologici – operano attraverso differenze ma ci che contraddistingue i sistemi di comunicazione e coscienza da tutti gli altri è il fatto di realizzare la propria organizzazione ed i propri elementi per mezzo del significato: come comunicazione nei sistemi sociali, e come pensiero e percezioni nei sistemi psichici. In sintesi, la società è fatta di comunicazione e differenze – differenze interne tra sistemi sociali, e differenza tra la società e l’ambiente esterno, non sociale. Del resto, nel contesto epistemologico degli ultimi decenni, uno degli aspetti di novità è senz'altro il tentativo di abbandonare la distinzione kantiana tra trascendentale ed empirico per riportare la teoria della conoscenza dentro al mondo che descrive. Ciò non vale solo per la teoria della conoscenza, ma per le scienze in generale, comprese quelle sociali: quando si tratta di scienza la spiegazione che viene elaborata deve essere sociale e storica, così come ogni storia ed ogni sociologia devono avere la loro epistemologia. Dei due termini che venivano distinti in precedenza ne resta uno che sinergizza i due lati della conoscenza: tanto colui che conosce, quanto l'oggetto del conoscere. Dunque la società non è fatta di individui ma di comunicazione; in secondo luogo, la teoria della società non dipende dalle strutture epistemologiche nate per risolvere il problema della conoscenza della realtà, postulandola come ontologicamente data, dato che la teoria dei sistemi sociali concepisce la costituzione della società sulla base di un’autologia che essa stessa formalizza aprendosi alla relazione sistema/ambiente.

III

Il protagonista della scena epistemologica diviene l'autoriferimento: non ci sono più intelligenze libere sospese sul mondo, in grado di descriverlo dall'esterno senza dover implicare se stesse in ciò che dicono . Quando l'osservatore parla, afferma sempre qualcosa anche su se stesso. Oggi, le figure della circolarità, dell'autoriferimento, dell'autologia, della tautologia e del paradosso sono accettate come strumenti irrinunciabili per descrivere la realtà, diventando il cuore di un nuovo paradigma. Le conseguenze di questo spostamento teorico fanno uscire dalla distinzione classica individuo/società per introdurre paradosso ed autoreferenza in una teoria generale della società che spezza lo schema epistemologico del soggetto cartesiano e del soggetto trascendentale. È infatti proprio nel passaggio dal “soggetto” alla “società” come orizzonte e obiettivo del lavoro di rifondazione teorica della sociologia, che la rivoluzione concettuale della teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann si compie innescando una ovvia, profonda (e contestata) ridefinizione delle nozioni che la contornano a partire dalle dicotomie mente/ corpo, soggetto/oggetto, natura/cultura,

riassorbite nella distinzione molto più astratta ed universale sistema/ambiente. È una rivoluzione perché scardina il senso comune dominante nella sociologia classica, ancorata al presupposto che la società fosse composta di persone e di relazioni tra esse, con gli atti cognitivi che restavano prerogativa del soggetto umano. In sociologia questi sviluppi sono presi in considerazione soltanto in parte per l'effetto negativo di tali tendenze che domandano di di abbandonare la critica sociale che presuppone inevitabilmente che il critico si collochi in una posizione esterna rispetto all'oggetto della critica. Gli stessi problemi del criterio dell'avalutatività oppure la critica dell'ideologia, potrebbero trovare una soluzione definitiva proprio in questo approccio che si rifà all'idea dell'autoriferimento. Una formula assai diffusa all'interno di questo tipo di impostazioni riguarda il rapporto tra conoscenza ed oggetto della conoscenza: la prima, si sostiene, non è un rispecchiamento del secondo. Rimane però aperta la questione del 'contatto' con la realtà, che in un modo o nell'altro deve pur esserci. Fedeli alla loro predilezione per i paradossi, gli esponenti del 'costruttivismo radicale' affermano che la realtà non si manifesta mai positivamente (non si arriva mai ad una conoscenza definitiva), ma solo negativamente, mediante l'errore, la non 'viabilità' di un'ipotesi, di un'idea, di un'affermazione : possiamo essere certi soltanto di quello che la realtà non è. Ciò che è esterno, dunque, resta 'in sé' di fatto del tutto sconosciuto: può manifestarsi solo come disturbo, perturbazione, irritazione, come delusione di aspettative, come costrizione alla reazione, in ogni caso in maniera positiva. Il motivo di ciò che sta nel fatto che qualunque sistema in grado di osservare può trattare la differenza tra interno ed esterno soltanto internamente, con la conseguenza che entrambi i lati di tale distinzione devono essere localizzati all'interno del sistema stesso. L'esterno, cioè, è ciò che il sistema costruisce come proprio esterno. Per questo la realtà esterna può manifestarsi solo come irritazione: non come un'istruzione in positivo, capace di modificare lo stato del sistema. Tutto ciò crea problemi di “comunicazione” all’interno della comunità dei sociologi.

IV

L’involontario anticipo di di strumenti afferenti ad una teoria generale post-umanista. L’abbandono dello schema cognitivo cartesiano e la sostituzione della distinzione soggetto/oggetto con la distinzione sistema/ambiente. Si tratta di un’operazione che non solo rivoluziona l’epistemologia classica, ma attraverso l’introduzione dei concetti di osservazione e auto-osservazione, distinzione e indicazione, e per mezzo di operazioni ricorsive che stabilizzano la referenza e gestiscono la temporalità, permette di dotare epistemologia e scienza di strumenti più sofisticati e complessi per comprendere fenomeni immensamente sofisticati e complessi. La decomposizione dell’unità trascendentale della conoscenza intelletto/realtà (soggetto/oggetto) e la sua ricomposizione nell’unità sistema/ambiente (esistere/conoscere; osservatore/mondo; sistema/ambiente) consentono inoltre a Luhmann di superare il dualismo corpo/mente e di concepire gli individui secondo uno schema molto più complesso che li vede

come interazioni e interpenetrazioni di sistemi biologici, psichici e sociali, creando così le premesse per una ecologia della comunicazione e della conoscenza non antropocentrica e non umanista. Inevitabile destino postumano della teoria dei sistemi sociali? Luhmann anticipava in senso epistemologico-generale che il postumanesimo è già qui, è reale, non è solamente una ipotesi o una proiezione filosofica. Il problema è piuttosto definire cosa si intente per postumano in sociologia. Molti vedono in questa definizione la morte dell'uomo, un rifiuto totale del concetto di antropo-poiesi già caro all'umanesimo e all'antropocentrismo tradizionale. A trionfare su tutto sarebbe la tecnica, vista quasi con lo sguardo disilluso di chi male si pone e si è posto di fronte a essa; timore per l'uomo che diviene mezzo, nella migliore delle ipotesi, un uomo che si trasforma in macchina, che supera perfino il tipo dell'ibrido o del cyborg, del sembionte, per trasformarsi in macchina. Se il transumanesimo sarebbe un superamento dell'antropocentrismo l'autopoiesi dei sistemi sociali preludeva all'archiviazione dell'antropopoiesi. Anche se la condizione in cui ci troviamo, in cui l'uomo si trova nella fase attuale, è in bilico tra un già e un non ancora, dove l'uomo intravede e si avvia verso una nuova concezione del soggetto e dell'io che, in prospettiva, si denuncia come ibrida, coniugativa, soggetta a nuove interferenze tra cose e mondo che caratterizzano l'essere stesso nella natura. Tutto ciò presume un ampliamento dei rapporti individuo/società nel senso che accanto ai tradizionali concetti antropocentrici, da superare, se ne affiancano e cercano una sostituzione e un accostamento altri che si costituiscono sulle alterità non umane, animali e non, concorrendo a formare l'essere uomo in modo diverso. L'essenzialismo ontologistico non è più sufficiente a spiegare se stesso, ma acquista un senso solo in rapporto con le alterità, anche dal punto di vista evolutivo. Tuttavia, anche ammettendo che il post umano non sia il post-sociale, cosa vuol dire "il post-umano è già qui" o anche solamente "il post-umano è inevitabile"? Forse che almeno alcuni tra noi già sono post-umani, vivono come tali anche se non si rivelano, magari non hanno neppure coscienza della loro mutazione. Questo lo si può notare dal fatto che ormai tutti, chi più chi meno, chi consapevolmente, chi solo per adeguarsi al pensiero di altri, ha riconosciuto e sa riconoscere l'errore che la civiltà ha compiuto, nel senso di non dare giusto rilievo al tramonto inevitabile dell'antropocentrismo come sistema di valori e di rappresentazione dell'uomo. Il senso comune è ciò che diamo per scontato, ciò che ovvio, ciò che non viene costantemente problematizzato. È un sapere che permette a qualsiasi essere umano di orientarsi nella complessità del mondo; esso è una sorta di semplificazione della realtà. Così inteso, il concetto di senso comune si lega e si sovrappone a quello di immaginario sociale. La sociologia di Luhmann anticipa sia le conseguenze sia le datità riferibili a questo dato. Questo anticipare è stato diversamente letto nelle teorie di T. Parsons e di J. Habermas. Nella prospettiva habermasiana, la crisi si manifesta a livello di integrazione sociale quando, in particolari condizioni storico-sociali, appaiono all'orizzonte nuove istanze che non trovano realizzazione all'interno del sistema in generale e del sistema politico; a livello di integrazione sistemica, invece, la crisi si manifesta come incapacità dei sistemi (politico ed economico) di rispondere adeguatamente alle sfide della complessità, ovvero di rispondere adeguatamente alle istanze provenienti da un ambiente complesso e fluttuante. La crisi esprime quindi una particolare situazione in

cui la struttura del sistema sociale consente minori possibilità di quante ne occorrerebbero per conservare e riprodurre il sistema. La crisi attuale mette ovviamente in discussione la prospettiva parsonsiana caratterizzata dal paradigma tutto/parti, cioè ogni singolo sistema è parte di un tutto e al suo interno realizza il tutto: la società fortemente coordinata non regge più rispetto ai fenomeni complessi che abbiamo di fronte. Più che una società fortemente coordinata appare una molteplicità di sistemi che sono fra loro interdipendenti, ma contemporaneamente autonomi nei loro obiettivi. Non c'è nessuna possibilità di estendere gli obiettivi della politica al sistema economico e viceversa. Tale problema non riguarda solo il rapporto fra politica ed economia (il rapporto forse più visibile poiché tocca immediatamente la sopravvivenza della vita umana), ma anche gli altri sistemi e tutti i rapporti fra sistemi (ad esempio, politica e scienza, scienza ed economia, scienza e religione e così via), che si sono differenziati nel corso del tempo. La società differenziata non è in crisi: esiste in quanto crisi.

V

Da dove origina e cosa cela l'idea di crisi? Nella prospettiva di Koselleck, stati di fatto e concetti sono due realtà distinte e separate, quindi osservabili. Per certi versi, Koselleck riconosce alla semantica uno statuto privilegiato nel cogliere la realtà: "...nessun ambito oggettuale può essere esperito e colto senza le prestazioni semantiche del linguaggio" (2009, p. 32), però la realtà non è riducibile alla sola semantica. La semantica, infatti, rinvia a qualcosa che va oltre se stessa, cioè la realtà è sempre qualcosa in più rispetto alla semantica: "tutte le teorie oggi di moda che riducono la realtà a linguaggio e niente altro, dimenticano che il linguaggio è e rimane ambivalente: da un lato esso registra, ricettivamente, ciò che avviene fuori di esso, stabilisce ciò che gli si impone senza avere a sua volta un carattere linguistico, cioè il mondo, così come si presenta a livello prelinguistico e non linguistico. Se si sta determinando una frattura fra semantica e struttura sociale (o una inversione delle logiche co-costitutive), il disagio sociale ed il vecchio universo del negativo diventano indicatori complessi. Per Koselleck, il rapporto fra stati di fatto e concetti è circolare, ma non dipendente, anzi al mutamento degli stati di fatto non necessariamente corrisponde un mutamento dei concetti e viceversa. Fra struttura e semantica è possibile che ci sia uno scarto che solo il tempo potrà ridurre. In pratica, non solo non c'è reciprocità fra struttura e semantica, ma entrambe possono essere colte separatamente così come è indicato da Koselleck nella seconda possibilità logica: al cambiamento dello stato di fatto non corrisponde allo stesso modo quello del concetto. Se valutiamo la complessità sociale come perfezionamento dei criteri

funzionali codificati in modo autologico ma anche come causa determinante di nuovi disagi esistenziali, siamo convocati al cuore di un nuovo rapporto tra struttura e semantica. È vero che il rapporto fra struttura e semantica è circolare, però è anche vero che all'interno di questo rapporto si insinua un paradosso logico che va risolto, cioè de-paradossalizzato8. Infatti, se da un lato la semantica è possibile solo e soltanto a partire dalle condizioni di possibilità date dalla struttura, dall'altro la struttura può essere colta solo e soltanto a livello semantico. Per essere più precisi possiamo dire che i mutamenti strutturali possono essere colti solo e soltanto a livello semantico, cioè solo un osservatore attraverso un patrimonio concettuale (osservazioni, descrizioni, teorie, etc.) è in grado di descriverli. Il negativo sembra aleggiare qui pur senza palesarsi. Tuttavia aver posto la questione sul piano della semantica non elimina certamente il problema dell'adeguatezza della semantica alla struttura, che si pone sul piano dei vincoli gnoseologici, cioè quelli relativi al rapporto osservatore-oggetto osservato, ovvero se l'osservatore mantiene una certa distanza rispetto all'oggetto osservato oppure se l'osservatore è interno all'oggetto che sta descrivendo. Nel primo caso significa privilegiare un'impostazione epistemologica positivista che vuole ancora l'osservatore in una posizione privilegiata rispetto all'oggetto che sta osservando, nel caso del sociologo rispetto alla società che sta descrivendo9. Nel secondo caso la posizione dell'osservatore (il sociologo) è data dalla stessa descrizione della società, il che vuol dire che mentre descrive la società, l'osservatore descrive se stesso, ovvero la sua stessa posizione. Se si determina una inamovibilità della semantica per saturazione comunicativa delle sue prospettive evolutive, il rischio è che si determini il completo assorbimento del senso nell'ordine sociale del funzionamento, senza più nessuno scarto. Se la semantica viene intesa come quel patrimonio concettuale caratterizzato da teorie scientifiche, vincoli epistemologici e gnoseologici, descrizioni, auto-descrizioni, etc. quindi come un patrimonio concettuale colto, oggi si determina un costante assorbimento nelle logiche pratiche del funzionamento e dell'ottimizzazione. I mezzi diffusivi sono medium che recano già in sé delle chiare ipotesi auto-implicative. Grazie ai mezzi diffusivi, la semantica può essere trasferita (si estendono le possibilità comunicative) e mantenuta (memoria) e in virtù della forma di differenziazione della società può essere accolta. In questo senso allora esistono semantiche differenti a seconda se stiamo parlando di società tradizionale o di società moderna. Nella società moderna fortemente differenziata per ambiti coordinati e autonomi, ogni ambito svilupperà una propria semantica e quindi una propria osservazione della società. Così la politica osserverà la società solo dal punto di vista politico, l'economia osserverà la società solo e soltanto dal punto di vista economico, la scienza osserverà la società solo e soltanto dal punto di vista scientifico. Vi è una sorta di congiura dell'eguale, una sinergia della convergenza. L'idea di crisi segna la distanza tra struttura e semantica.

Così come abbiamo cercato di argomentare, da un punto di vista scientifico, la crisi non è della struttura della società, che viene intesa sempre adattata a un ambiente complesso, ma della semantica, ovvero del patrimonio concettuale che gli scienziati utilizzano per descrivere la società. Mio – ma anche una inversione della direzionalità come sostenuto da Luhmann; il linguaggio stesso non vede contenuti transitare attraverso i cervelli tramite parole, ma articolarsi su blocchi sociali di operatività anticipata ed anticipabile in ordine alle aspettative. Queste indicazioni espongono la sociologia, in quanto disciplina autonoma e scientifica, a una doppia sfida. Da un lato è chiamata a fornire nuove elaborazioni teoriche e concettuali capaci di rendere conto della complessità sociale; dall'altro, impegno ben più complesso, è esposta a far rientrare tali descrizioni all'interno di un quadro epistemologico corretto e coerente, il che vuol dire da un lato produrre sapere scientifico attorno al proprio oggetto di studio, la società appunto (etero-referenza del sapere) e, dall'altro, apprendere qualcosa su se stessa (autoreferenza). Di fronte a tali sfide, la sociologia ha reagito e tuttora reagisce, a livello semantico, in un duplice modo: da un lato, proponendo una versione aggiornata dei concetti utilizzati dai classici; dall'altro, rispondendo alle sfide della complessità con nuovi concetti quali rischio 8difeso da U.Beck), di incertezza su cui Z.Bauman ha costruito la sua fortuna, o di modernità radicale (o riflessiva) (tanto caro ad A.Giddens), ma anche di globalizzazione (su cui ha molto insistito T.Harvey). Nient'altro che questo. Nel 1984, pubblicando *Soziale Systeme*, Luhmann identificò la crisi della sociologia con la mancanza di una teoria sistematica capace di aggiornare le categorie dei classici e di superare la frammentarietà della ricerca empirica, al fine di costruire una teoria sociologica più adeguata ai fenomeni sociali contemporanei e non. Accostatosi alla sociologia negli anni '60 del secolo scorso, Luhmann seguì attentamente la ricerca interdisciplinare in corso nella teoria dei sistemi, e vide nella teoria dell'autopoiesi di Maturana e Varela un buon paradigma da proporre alla sociologia. Da qui rielaborò la teoria sociologica come teoria dei sistemi sociali. La sua originalità consistette soprattutto nel collegare tale paradigma con gli studi fenomenologici sul senso. Ancora nel Convegno Mondiale di Sociologia svoltosi nel '94 a Bielefeld, sottolineò per la sociologia l'importanza di prendere sul serio la tesi secondo cui la società contemporanea è approdata al primato della differenziazione funzionale, le cui caratteristiche la sociologia ha il compito di specificare nella propria ricerca. Dinanzi alla sua impostazione teorica, numerose critiche, senza peraltro mai approdare ad una critica intrinseca e ad una proposta teorica diversa (eccezioni si trovano, ad esempio, in Habermas e in Teubner), si sono sbizzarrite a far emergere il volto conservatore ed anti-umanistico della sua teoria. Ma questo atteggiamento non ha mai colto nel segno, poiché i problemi posti da Luhmann non hanno investito il campo politico, bensì scientifico, nella tensione di garantire controllo e precisione concettuale alla teoria sociologica. Tutto questo

significava basarsi su una prospettiva epistemologica avanzata e consapevole dei limiti della scienza in generale e della sociologia in particolare (a questo proposito, Luhmann accolse anche riflessioni teoriche provenienti dal costruttivismo e dalla ricerca di G. Spencer Brown e G. Gunther. Ancorata a questo obiettivo, la teoria procedette quindi con un incessante lavoro di auto-problematizzazione e ridefinizione concettuale sino ad approdare a *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). Oltre che attenzione – dovuta - per Merton, Touraine, Habermas, Giddens, Alexander ed altri, sarà allora il caso di tenere ben presente l'opera di Luhmann. Il compito della sociologia consiste soprattutto nel dar conto scientificamente di ciò che avviene nella struttura sociale ed in tal senso Luhmann ci ha lasciato un grande patrimonio che domanda di continuare ad impostare questo compito. Nelle parole di Luhmann: "Conoscere è solo un processo autoreferenziale. La conoscenza può solo conoscere se stessa, anche se può – come con la coda dell'occhio – determinare che ci è possibile solo se esiste più di un atto cognitivo. Gli atti cognitivi si occupano di un mondo esterno che resta esterno e devono, di conseguenza, imparare a vedere che non possono vedere ci che non possono vedere". Cioè, da un lato, comprendere se stessi nella distinzione iniziale significa poter dire qualcosa su di sé ogni volta che si parla di qualcos'altro. Si tratta di una distinzione che si regge sull'esclusione implicita di colui che la traccia, così che la società (se non addirittura il mondo) sembrerebbe essere composta da sistemi sociali, da mondi-della-vita. Dall'altro lato, il vantaggio che si consegue utilizzando distinzioni capaci di auto-osservarsi sta nella possibilità di restare coscienti del fatto che, comunque si inizi, si escludono delle alternative. Nessuna distinzione è 'naturale': tutte sono artificiali — anche se non necessariamente arbitrarie. La questione che si pone alla teoresi è allora proprio che cosa viene escluso dalle proprie scelte, come si potrebbe fare la stessa cosa in maniera diversa, e così via, fino ad arrivare a chiedersi (una domanda oramai classica) che cosa l'osservatore non vede in base agli strumenti (alle distinzioni) di cui dispone. Si è anche detto che Luhmann sia stato un maestro del dubbio e del sospetto. È comunque innegabile che i "maestri del dubbio", assieme al vorticoso sviluppo scientifico e tecnologico che ha caratterizzato il mondo dalla metà del XIX secolo, hanno collaborato a spostare di un poco l'ago della bilancia, rivelando il ruolo etico occupato dall'uomo allorché si trova in possesso di mezzi che, se male usati, possono risultare distruttivi in maniera irreversibile. Non è in questo senso che va interpretata la scomparsa dell'uomo nel significato che gli dà il postumaniesimo a mio parere, anche se dei punti di contatto, in altro luogo, esistono tra questo e il filosofo francese, ma è indicativo come il "sentimento" di una perdita di identità e un senso di smarrimento dell'uomo era già più che avvertito in epoca postmoderna, anzi più che avvertito, divenendo uno dei punti centrali della riflessione del periodo. L'uomo nell'epoca moderna era visto come autosufficiente, cioè sufficiente a se stesso, legittimato ad affidarsi quasi

totalmente alle proprie capacità una volta abbandonata la supremazia del divino già dal Rinascimento e titolare della propria moralità e della propria etica. L'asimmetria cognitiva tra sistema e ambiente libera la teoria della conoscenza dalla presupposizione di un mondo comune che garantisca le operazioni di conoscenza: da un lato, l'autoreferenza fonda la conoscenza nella differenza e nella sua osservazione, dall'altro genera parzialità e molteplicità. È chiaro che questa liberazione dall'ontologia apre la teoria alla possibilità di descrivere, con maggiore flessibilità e accuratezza di quanto non facciano le discipline costruite su epistemologie tradizionali, le aggregazioni di organismi, tecniche e relazioni che, per usare l'espressione di Donna Haraway, rimondeggiano il mondo attraverso pratiche di co-costituzione che attraversano le specie, gli ordini e i gradi di esistenza, le reti di conoscenza e i regimi di senso. Come sottolineato da molti, la tradizione sociologica ha inteso il rapporto società/individuo come costitutivo della società umana; la società è fatta di uomini, o meglio è il prodotto dell'uomo. L'evoluzione della società attuale ci spinge a considera la società e l'uomo come due ambiti distinti, ma non separati. Distinti ma non separati vuol dire che l'individuo è ambiente del sistema, ma non è il sistema. La società moderna ha intrapreso una particolare strada evolutiva: i sistemi sociali, infatti, sono orientati in senso funzionale e non più in senso umano. Ma l'aspetto più interessante è che questo passaggio può essere osservato solo dopo, cioè quando si è verificato l'evento e si è già sviluppata un'altra semantica. Allora anche in questo caso il problema sembra esattamente spostarsi sul piano della semantica e sul patrimonio concettuale che noi utilizziamo per descrivere i fenomeni. Una cosa appare chiara se manteniamo la distinzione fra struttura e semantica: in un futuro lontano gli esseri umani potranno continuare a vivere o addirittura sparire così come sono apparsi una volta. Potranno scomparire per qualsiasi evento catastrofico oppure potranno continuare a vivere trovando forme comunicative più semplici o forse più sofisticate di quelle che noi conosciamo e considereranno le nostre discussioni come dei semplici passatempi. Forse non avranno tracce della nostra esistenza, o forse avranno pochissime tracce che guarderanno a noi come noi oggi guardiamo al passato.

CAPITOLO SECONDO

Sociologia del metodo Zettelkasten

I

Il Metodo Zettelkasten, che in tedesco significa “scatola di schede”, è un sistema rivoluzionario di presa di appunti e organizzazione delle conoscenza che sta guadagnando popolarità tra studenti, ricercatori e professionisti di varie discipline. Originariamente sviluppato da Niklas Luhmann, questo metodo si basa su un sistema di schede (o note) interconnesse che facilita non solo la memorizzazione, ma anche la creazione di nuove idee e connessioni tra concetti diversi. A differenza dei tradizionali metodi di presa di appunti che tendono a essere lineari e gerarchici, il Zettelkasten promuove un approccio più flessibile e reticolare. Ogni nota nel sistema Zettelkasten, infatti, è un’unità di informazione che può essere collegata a molte altre, creando una rete di conoscenze che riflette il modo in cui il cervello umano elabora e collega le informazioni. Vedremo come questo sistema migliora la memorizzazione e l’organizzazione delle informazioni, stimolando la creatività e il pensiero critico, aiutandoti a sviluppare una comprensione più profonda e integrata dei tuoi argomenti di studio. Iniziamo. Il metodo Zettelkasten è un sistema avanzato per prendere gli appunti e organizzare le conoscenze che si distingue per la sua capacità di stimolare il pensiero critico, la creatività e la comprensione profonda. Il metodo si basa sull’uso di singole note o schede, ciascuna contenente un’idea, un concetto o un pezzo di informazione specifico. Queste note sono poi interconnesse in un sistema reticolare che riflette le relazioni e i collegamenti tra le varie idee. Invece di seguire un ordine lineare o gerarchico, come in un tradizionale quaderno di appunti, il Zettelkasten incoraggia la creazione di una rete di note interconnesse. Certo, i tradizionali quaderni di appunti riflettevano uno specifico ordine delle cose che domandava di essere difeso e replicato a livello di atteggiamento normale. Ogni nota nel sistema ha un suo numero unico e può essere collegata ad altre note tramite riferimenti incrociati. Questo approccio permette di spostarsi facilmente tra argomenti correlati, facilitando la scoperta di nuove connessioni e la costruzione di una comprensione più del materiale di studio che parte delle connessioni e non dalle disgiunzioni. Come funziona il metodo e come si applica? Si tratta di un metodo che agisce creando una rete di note interconnesse, ognuna focalizzata su un singolo pensiero o concetto. Per applicarlo efficacemente, inizia scrivendo le tue idee, ricerche o riflessioni su singole note o schede. Ogni nota dovrebbe essere abbastanza specifica da concentrarsi su un’idea chiara, ma abbastanza aperta da poter essere collegata ad altre note. Ecco

come puoi procedere: creare le note e stabilire un ordine. Quando trovi un'idea o un concetto-chiave importante durante lo studio o la ricerca, scrivi una nota. Assicurati che ogni nota sia comprensibile anche se letta indipendentemente dalle altre; assegnare un codice unico. Ogni nota riceve un codice unico. Questo può essere un numero sequenziale o un sistema più complesso basato su categorie o argomenti. Il codice facilita il riferimento incrociato tra note; da garanzia di collegamenti incrociati anche contro-intuitivi creando una rete di informazioni interconnesse che riflette le relazioni tra vari concetti, ecc. Man mano che lo Zettelkasten cresce, diventa una risorsa sempre più preziosa perché nel tempo, consentirà di sviluppare una vasta rete di conoscenze interconnesse che possono essere utilizzate per esplorare argomenti complessi o generare nuove idee. Niklas Luhmann non a caso diceva che "la teoria si scrive da sola". Il metodo Zettelkasten certamente potenzia e migliora la comprensione e la memorizzazione dimostrandosi utile per elaborare attivamente le informazioni, piuttosto che limitarsi a trascriverle. Questo processo di rielaborazione e collegamento di idee diverse aiuta a consolidare la conoscenza nella memoria a lungo termine e a sviluppare una comprensione più profonda dei concetti. Stimola creatività e pensiero del molteplice perché creando e gestendo una rete di note interconnesse, ci si pone nella condizione di pensare in modo critico, non indebitato con pensieri stancamente replicati da altri. Il vantaggio è poter stabilire collegamenti creativi tra diverse idee. Questo può porta ad avere nuove intuizioni, rendendo il metodo Zettelkasten particolarmente prezioso per la ricerca e la scrittura creativa. Le informazioni sono facili da recuperare dato che grazie alla sua struttura organizzata e ai collegamenti tra le note, il metodo Zettelkasten rende facile trovare e recuperare informazioni, potendo trovare tutto ciò che serve per lavorare anche su progetti di lunga durata o per argomenti complessi, dove è necessario accedere rapidamente a specifiche informazioni.

II

Il sistema Zettelkasten è incredibilmente flessibile perché man mano che si aggiungono più note e collegamenti, diventa una risorsa sempre più ricca e personalizzata, riflettendo il tuo percorso unico di apprendimento e pensiero. Certamente potrà essere alla base di un vero e proprio ribaltamento degli schemi abituali in determinati campi disciplinari. Insomma il metodo Zettelkasten è un vero e proprio strumento di pensiero che può arricchire il processo di apprendimento, a patto di farlo lavorare prescindendo da regimazioni pre-concettuali. Ora, chi ha paura dello Zettelkasten? In pochi hanno visto fotografato Niklas Luhmann con dei volumi

di biblioteca alle sue spalle. In qualche foto lo si vede tenere amorvolmente le mani sulle sue monografie (in una foto compare anche la traduzione italiana di “Funzione della religione”). Nelle foto che si trovano in rete ci sono i suoi schedari Zettelkesten, e furi dalla finestra dello studio universitario, anonimi quartieri di Bielefeld, condomini di un razionalismo architettonico asciutto e funzionalissimo. Lo studio di Luhmann appare stranamente angusto (termosifone basso, poltroncina da lavoro da impiegato, pianta esile sulla scrivania…). Il resto non sembra affatto iconico, ma piuttosto anonimo, eternamente frutto del lavoro, della certezza di aver ben adoperato strumenti concettuali potenti e di essere stato il primo a poterlo fare. Lo schedario si inserisce nello spazio di una genialità frugale da assoluto protagonista. Il metodo Zettelkasten è una modalità di gestione della conoscenza personale, intesa come la definizione di un processo che aiuta a raccogliere, classificare, archiviare e ritrovare le informazioni, con il fine di facilitare la generazione di idee, gli approfondimenti, le scoperte o lo studio. L’immagine che meglio rappresenta questo metodo è quella di uno schedario di una biblioteca formato da diversi cassetti nei quali sono conservate le schede dei libri e dove ogni scheda riporta le informazioni specifiche di un testo. Questo metodo fu sviluppato da Niklas Luhmann, sociologo e filosofo che in quasi quarant’anni di lavoro riuscì a creare un vero patrimonio letterario fatto di note, libri e pubblicazioni scientifiche, oltre a essere stato per un lungo periodo anche ricercatore e insegnante dell’Università di Bielefeld (Ateneo che oggi conserva questa ricchezza di informazioni che comprende all’incirca 90.000 schede). Proprio Luhmann sostenne che la riuscita di così tante opere era dovuta alla gestione dei suoi schedari pieni di riferimenti incrociati. Un lavoro enorme e, infatti, dedicava molto più tempo alla continua organizzazione delle note piuttosto che alla scrittura dei libri stessi (sono un po’ di parte, ma quanto è bello questo punto: più tempo all’organizzazione piuttosto che alla scrittura). Se ben organizzata teoricamente la sociologia sistemica si scrive da se. Questa dinamica gestione della conoscenza gli permise di mantenere allenata la memoria; fare connessioni sempre nuove, diverse e significative; sviluppare le sue idee; argomentare, verificare o contestare alcuni temi; unire conoscenza già acquisita con nuova conoscenza. Alla base del metodo troviamo dei contenitori o raccoglitori, le schede e una penna, ma nonostante questa semplicità apparente, dietro c’è un mondo da esplorare. Un raccoglitore, una scheda ed una penna contro la cultura della vecchia Europa. Anche perché il vero punto di forza consiste nel rivedere le note e nel riuscire a fare i migliori collegamenti possibili: la revisione periodica è imprescindibile e la sua mancanza farà fallire ogni strumento o metodo. Il rigore e la coscienziosità pretese dalla madre di Luhmann. Chissà se un PC avrebbe svolto la stessa funzione… Luhmann, nello specifico, manteneva una sorta di indice dei riferimenti insieme alle scatole dedicate alle idee, agli spunti o alle teorie da approfondire. In tal modo la diversione teorica che cresceva in base ai suoi risultati

richiedeva costantemente nuovi spazi teorici ed associativi per esprimersi. Insomma, mettendo in relazione la conoscenza e collegando le informazioni tra loro (nel mondo digitale, tramite collegamento ipertestuale), si collegano i pensieri. In pratica, si conservano le informazioni rafforzando il pensiero, la capacità di creare collegamenti e l'intero processo. Luhmann utilizzava diversi tipi di notifica: le note fugaci (Fleeting Notes), rappresentano le impressioni iniziali o le idee temporanee che emergono mentre si sta leggendo, ascoltando o riflettendo su un argomento. Sono note temporanee, non sono elaborate e rappresentano un punto di partenza. Sono un modo efficace per catturare idee al volo senza preoccuparsi troppo della loro forma o struttura. Servono come un rapido promemoria che può essere elaborato e integrato nel sistema Zettelkasten in un secondo momento. Le note letterarie (Literature Notes) sono prese direttamente da fonti esterne, come libri, articoli, conferenze o qualsiasi altra fonte di informazione. Sono brevi, sintetiche e si concentrano sul contenuto essenziale o sulle idee principali della fonte. Si potrebbe considerarle come un riassunto o un estratto di ciò che si è letto o appreso e, infatti, si tratta di note che si scrivono come commenti al testo selezionato o evidenziato. Sono note che aiutano a ricordare i pensieri avuti durante la lettura o la scrittura delle informazioni e che contengono la fonte da cui derivano. Dal processo di elaborazione delle note fugaci e quelle di letteratura nascono le note permanenti. Le note permanenti (Permanent Notes o Evergreen Notes),sono note scritte con le nostre parole e rappresentano la comprensione e l'interpretazione delle informazioni. Sono create con l'intento di durare nel tempo, motivo per cui sono formulate in un modo che possa essere compreso anche a distanza di anni. Si tratta di pensieri altamente connessi con altre note nel sistema, formando una rete di idee. Ogni nota permanente dovrebbe trattare un'idea o un concetto specifico per garantire chiarezza e specificità, proprio come abbiamo visto con il processo di *chunking* e le note atomiche. Possono essere idee autonome avute senza alcun collegamento diretto ad altre informazioni di provenienza come libri, video o altri dati disponibili. Un possibile scopo di queste note è quello di elaborare i nostri interessi, i pensieri e la ricerca. Le note permanenti sono il nutrimento della conoscenza personale e aiutano la mente a collegare più cose insieme e a recuperare tutte le informazioni di cui ha bisogno. Al di là del metodo, è proprio questo il passaggio chiave: continuare a nutrire la conoscenza personale. Costanza e allenamento chiudono il cerchio. Il concetto di Secondo Cervello è qui concretizzato da questo archivio delle note permanenti, paragonabile alla memoria a lungo termine del computer.

III

“Mi deve scusare, ma a me proprio non piace”; la frase era un classico nella folta falange dei detrattori di Luhmann. L’elemento suadente ed accattivante anticipava comunque il dato potenzialmente dirompente del nuovo sistema di pensiero. In un volume di critica all’integrazione morale dei sistemi sociali, Niklas Luhmann svela un fenomeno sorprendente, cioè quello della temperie moraleggiante che in Europa (a partire dalla metà del XVI secolo) si manifesta come la cometa di Halley (o simili) ogni ottanta anni. Probabilmente il plesso bioetico (anche se su basi sociali assai diverse) rappresenta una sorta di stabilizzazione di ciò che era temporaneo e – per l’appunto – passeggero. Le facoltà scientifiche hanno aperto le braccia all’etica ed alla bioetica. Gli insegnamenti di Bioetica sono cresciuti con una certa rapidità facendo riferimento alle crescenti preoccupazioni per le capacità di modificazione che la tecno-scienza dimostra di possedere e di poter implementare ad ogni livello di realtà (dal nanomondo alla società nel suo complesso). Partecipai ad un seminario di Bioetica in un dipartimento di scienze biologiche portando la mia sensibilità da sociologo. Criticai con delicatezza il facile consenso che incontravano i Comitati Etici e la scarsa capacità di implementazione dei loro pronunciamenti. Il volume di Luhmann sella scarsa capacità di integrazione etico-morale delle società complesse, scatenò un bel dibattito finale. Il Chimico che organizzò l’evento se ne andò visibilmente soddisfatto. Cercando di rimettere insieme le mie carte mantenendo lo sguardo sul tavolo, vidi una mano protesa; era di una Professoressa Associata di sociologia che invitandomi al bar prospicente l’Audutorium a bere un caffè, si disse molto turbata dalle questioni bioetiche. Cercai di rassicurarla e lei mi invitò per uno scambio di opinioni. Ricordo benissimo quel pomeriggio e la sua gentilezza che durò fino al momento di una osservazione sulla Teoria dei Sistemi: “Non vi sembra di esagerare con i formalismi logici?”. Il “Vi” evidentemente mi associava ad un gruppo di intenditori al quale non sentivo di appartenere. Cercai di capire meglio le perplessità della collega che ad un certo punto esplosero in una frase memorabile quanto sconcertante: “Guardi io la capisco, ma Niklas Luhmann non lo studio - e non lo studierò – semplicemente perché non mi piace”. Rimasi molto colpito dalla schiettezza dell’affermazione che faceva il paio con un indubbio e sedimentato processo di assimilazione accademica. Quel “Semplicemente” ancora oggi mi da molto da pensare, come se era molto semplice capire le geometrie teoriche della sociologia italiana, senza crearsi inutili problemi o ricercare incidenti di percorso. Una facile associazione porterebbe a pensare che sarebbe impossibile per un docente di Fisica affermare che non studia Einstein perché non gli piace ed infatti la cosa ebbe immediatamente per me un retro-pensiero forse assai più insidioso dello sconcerto

con cui la docente ammetteva la sua distanza, non tanto dalla teoria dei sistemi sociali, ma propriamente dal suo nucleo intenzionato di ricerca e dall'enorme lavoro di accreditamento operato nella comunità sociologica internazionale. Il rifiuto si situava proprio nel campo delle pretese euristiche generali, negate anche per difendere quelle che lei riteneva fossero quelle maggiormente veritiere. I quadri alle pareti e la meraviglia del panorama boscato alle spalle della docente, suggerirono di ritrarsi di fronte allo strambo sortilegio che si era imposto. Una certa soddisfazione nello stringermi la mano siglava la fine del colloquio, come ricercando una qualche riaffermazione di distanza. Eppure la riflessione moderna sull'esperienza immediata ha comportato l'introduzione di procedure che mettono in questione l'immediatezza dello sguardo divino rivolto al mondo. La domanda che – muovendo da una prospettiva religiosa - chiede come si faccia ad avere certezze deve spostare la sua prospettiva, in quanto tutto dipenderà dalla posizione occupata dall'osservatore che interroga le procedure impiegate per stabilire che cosa c'è. Il moderno ha stabilito nette distinzioni tra ambiti del discorso (umano e Divino) come osservatori osservati) ciascuno dei quali gode di una autonomia che lo rende potenzialmente impermeabile a quelli con i quali confina. La questione si presta bene per limitare il campo dell'osservazione religiosa, anche se alcune teorie sociologiche generali – come quella di Niklas Luhmann - sostengono che essa può estendersi a qualsiasi operazione sociale. Il soggetto trascendentale lasciava che a dire la verità su come stanno le cose a quei saperi che si erano assunti il compito di spiegare o di descrivere la natura dei processi che portano cose, eventi o situazioni in cui sono coinvolti anche agenti umani a essere ciò che sono — a diventare, più precisamente, oggetti di osservazione. Tale soggetto trascendentale si limitava ricomponeva e ricapitolava i saperi all'interno dell'enciclopedia. Tutto ciò fino al manifestarsi di una di quelle coincidenze storiche straordinariamente ricche di implicazioni che la fanno essere poco casuale. Si tratta della nascita quasi contemporanea del calcolo delle probabilità e del romanzo moderno (da cui poi l'enormemente influente ambito della fiction. Gli inizi della teoria della probabilità vengono collocati intorno alla seconda metà del XVII° secolo, a partire dagli studi sulla matematica delle probabilità di Pascal e Fermat, per poi svilupparsi rapidamente in diverse direzioni. Si tratta solo di una coincidenza (ed è difficile pensarlo) oppure esiste una qualche forma di affinità tra ambiti apparentemente così distanti ma che, in realtà, possiedono ramificazioni semantiche che finiscono per farli evolvere all'insegna di una certa continuità? Il soggetto trascendentale transita dalla sfera intersoggettiva a quella sfera finzionale che viene socialmente isolata dalla nozione di trascendentale. Tutto ciò a partire dal concetto tipicamente sistemico di "raddoppiamento di realtà" (Realitatdoppelung), attraverso il quale emerge la necessità del soggetto trascendentale di lasciarsi naturalizzare. Non sembrava più possibile interrogare le condizioni di possibilità dell'esperienza se si

pretendeva di chiamarsi fuori dalla stessa esperienza. Dio può permetterselo, il soggetto trascendentale no. Tuttavia la Religione – come trade union tra le due dimensioni - se non è codificata, se continua a non avere mezzi di comunicazione, se adotta una prospettiva divina che la pone fuori dal sistema sociale proprio quando crede di operare nel sistema sociale, permarrà in una condizioni di insufficiente chiusura operativa in base alle regole dettate dalle strutture sociali derivabili dalla fine del soggetto trascendentale. L'interesse primario diventa stabilire una linea di separazione tra il come debbano essere distinte tra loro quelle operazioni di osservazione del mondo che permettono di definire le cose come stanno da una serie di altre operazioni di osservazione che mirano a stabilire come sia possibile per un soggetto conoscere le cose, traendo successivamente delle conclusioni sulle modalità di conoscerle.

IV

Nella teoria dei sistemi sociali di Luhmann saranno i criteri dell'autoreferenza a declinare operativamente il concetto tradizionale di soggetto trascendentale. Per noi il punto sarà osservare il modo in cui il sistema sociale della religione, sostituendo nel suo ambito specifico il soggetto trascendentale, si porrà in rapporto con le economie tecnico-operative della differenziazione funzionale. Impresa assai ardua, va detto subito. Un sistema autopoietico, a causa della propria complessità, è costretto a riflettere su sé stesso, a reagire all'immagine imprecisa che produce di sé. La Religione quando ha iniziato a fare questa operazione se si è sempre osservata come volere di Dio, probabilmente con l'arte sacra e la riflessione teologica che però diceva in buona sostanza un aumento della circolazione della comunicazione all'interno del sistema, restando sottoposta all'auto-vincolo dogmatico. La dogmatica stabiliva le condizioni di possibilità religiose il diritto della corrispondenza tra *verum et bonum*, tra corretta fede e qualità dell'essere, istituendo una corrispondenza immediata tra sociale e morale e ciò permetteva di rendere obsoleta la vecchia questione che si era costretti a porsi ogniqualvolta si cercava di spiegare quale rapporto vi fosse tra una pluralità di elementi dispersi nel mondo e l'unità sintetica che il soggetto determinava quando opera per conoscerlo. Adottando una prospettiva del tutto diversa rispetto a quella tradizionale, che ascriveva la complessità al mondo e non ai sistemi che osservano, ma al soggetto che conosce il mondo che diveniva al tempo stesso l'istanza che conosce ed il rispetto delle condizioni di possibilità del conoscere, lo scopo dell'osservazione sistemica è quello di riuscire a compiere descrizioni di secondo ordine che permettono di chiarire in quale relazione si trovino le varie forme di osservazione che costituiscono materia del contendere tra l'ontologia e l'epistemologia. Cristiana). Per un osservatore la realtà sorge solo quando nel mondo c'è qualcosa da cui la può distinguere e dunque la religione cristiana entra in una sfera di esistenza più dinamica che la sottopone a prove di

strutturazione in ordine alla sua accettazione di specifiche modalità organizzative a sostegno di una ipotesi comunicativa generale. Vedremo con quali risultati. Un primo punto dirimenti da chiarire si riferisce alla a-numanità che caratterizza il transito da un approccio centrato sul soggetto trascendentale classico alla sua autodissoluzione operata dai sistemi di osservazione. A-numanità significa post-humanità, vale a dire la messa da parte di quelle condizioni che reggevano l'immagine di una diretta derivazione Dio-uomo, ispirata ad una qualche idea di perfezione e rispecchiamento, ma anche di Incarnazione. Ciò permette anche di superare la questione della degradazione divina nell'incarnazione. E' interessante notare come in sociologia si transiti dalla a-valutatività alla a-numanità: cosa nasconde questo transito? Probabilmente una metamorfosi del "negativo". II negativo in Religione? Vediamo. Teologie raffinatissime e tecnicamente impegnate nella costante ampliamento del proprio campo semantico, ma chiese sempre più vuote. Il monopolio funzionale della religione riguardante il rapporto con la trascendenza è sfidato da altri sistemi di funzione che dicono una logica sociale in cui l'incremento delle logiche "*factual*" spingono il bisogno di trascendenza che però si sottrae alle ipoteche religiose virando verso manifestazioni alternative (arte, cinema, sport, ecc.) anche all'interno della stessa pratica e sensibilità religiose (religioni alternative, sincretiche, bricolage religioso, ecc.). Dio diventa una formula di contingenza che mostra scarse capacità di collegamento (nell'al-di-qua, ovviamente), sfuggendo operativamente la dimensione immanente dove diventa comunque atto di fede – non riaffermazione dell'ordinario trend funzionale - vederlo all'opera. La capacità di collegamento che consente ad ego di percepirsi adeguatamente nel rapporto di informazione con alter occorre ricercarla nell'al-di-qua e la teologia – come strategia di riflessione della religione – non si mostra all'altezza di questo compito, del tutto nuovo nella tradizione della riflessività religiosa. Per meglio dire, la teologia non è attrezzata per ridiscutere l'auto-vincolo (anche se vi è una teologia della Morte di Dio), oltremondano e declinarsi in una prospettiva di obbligo operativo capace di difendere anche a livello di semantica sociale degli spazi propri costantemente insidiati da altre forme di operatività socialmente legittimate. Se la semantica specialistica (16-20 teologie diverse) di tipo teologico aumenta molto in auto-referenza proprio perché cerca di non dipendere dalla struttura sociale, la religione (che ha a che fare con quella struttura) soffrirà molto sul piano operativo la costante assuefazione alla fatticità dell'ordine sociale che non lascia "sussistere" sistemi di funzione "fuori asse",privati delle credenziali obbliganti che li vincolano ad una data epoca della differenziazione sociale. La religione dunque soffre sul piano operativo una certa mancanza di codificazione perché dovendosi aprire alla società è costretta a registrare il fatto che questa si compone al contrario di sistemi sociali che si chiudono operativamente, il sacro che permane e la Chiesa istituzionale che, da un lato resiste, ma dall'altro perde inevitabilmente terreno a causa dell'auto-vincolo che le garantisce tenuta identitaria a fronte di una rilevanza funzionale minima. Nella teoria dei sistemi, interrogandosi circa la natura del conoscere ci si trova dispersi in un insieme di strati ciascuno dei quali gode di perfetta autonomia conoscitiva pur risultando interconnesso con gli altri. I livelli di realtà sono altrettanti livelli di conoscenza e N. Luhmann usa, soprattutto nell'ultima fase del suo percorso di ricerca, l'espressione "accoppiamento

strutturale" per definire le tante interconnessioni esistenti. I diversi domini — cervello, mente cosciente, società — rispondono a logiche proprie, secondo la propria autopoiesi. Per la religione ci si dimentica dell'esistenza di questi livelli distinti e si preferisce ragionare in modo classico. Come non possiamo spiegare la mente partendo dai neuroni o la società partendo dalla mente degli individui, insistere sul c.d. "bisogno di Religione", non è una ragione sufficiente per spiegare il fatto religioso dentro il livello di differenziazione raggiunto dalla società complessa. Se la logica operativa dei sistemi sociali dice che un sistema si deve spiegare da sé e trovare in sé le radici della propria funzione che svolge per la società, la Religione non sembra essere in grado di declinare operativamente la sua funzione. Ciò non significa che non sia rilevante per i singoli individui, ovviamente. Probabilmente tutto deriva dall'inquietudine e dai dilemmi dell'epoca barocca, con gli enigmi e le coazioni a sperimentare sul mondo risultanti dalla rottura della relazione classica tra apparenza e realtà. Il mondo diventa un florilegio di sembianze e di ombre. La religione assiste da fuori alle trasformazioni sociali indotte dal fatto che nel XVII secolo la nozione di realtà fosse tutt'altro che pacifica e cessasse di creare consenso sul proprio statuto. Anzi nelle epoche precedenti toccava proprio alla religione contenere dentro gli schemi "peccato/redenzione" questa relazione poco dinamica dato che l'apparenza era un'espressione della sostanza e non aveva alcuna libertà nei confronti di essa. Tutto veniva regolarmente ricondotto a Dio. Il barocco esprime invece l'ebbro sconcerto di fronte alla scoperta di una relazione sorprendente – dunque non necessaria - tra apparenza e realtà, che libera molteplici forme di verosimiglianza, seguendo in tal senso le operazioni di mediazione concettuale operate all'interno della Religione sul piano della mitigazione di dualismi temporali in ordine al piano divino "salvezza/dannazione" (si pensi all'invenzione del Purgatorio). Lo sviluppo di rapporti reciproci tra i due livelli: inganni e travisamenti, travestimenti e metamorfosi, occultamenti, prospettive e paradossi, fa si che alla fine del Seicento inizino a stabilizzarsi risposte serie a questi interrogativi, che rimarranno i necessari presupposti per dinamismi semantici capaci di strutturare forme sociali in cui la contingenza e l'incertezza, pur rimanendo tali, sembrano disporre di criteri nuovi e di una certa regolarità. Si ricavano un ruolo specifico la fiction e la probabilità, da intendere entrambe come strategie di raddoppiamento del reale. Questa condizione di dilatazione delle espressioni del reale pone la Religione in una condizione di permanenza nell'obbligo che si lega al riconoscimento dell'impossibilità di fingere rispetto a quel che si deve essere. La crisi del linguaggio religioso, del pregare, dei comandamenti come luogo comunicativo di una allocazione funzionale della religione, derivano probabilmente da qui. Ciò che un sistema sociale o psichico fa quasi ininterrottamente è comunicare con sé stesso, al fine di catturare le irritazioni provenienti dal mondo per interpretarle in vista della progettazione di corsi di azione futuri, o al fine di identificare e definire degli "stati interni" auto-riferiti. Il sistema sociale della religione interpretò l'aumento delle irritazioni ambientali solo nella direzione di una loro riconduzione all'unità della corretta interpretazione di Dio, impossibile da declinare nel senso di un ampliamento delle possibilità del suo accesso al mondo. Un sistema sociale (o psichico – o coscienza) è chiuso, e ciò che vive lo vive in auto-contatto. L'idea di Dio serve alla

religione per pensare sé stessa come sistema, non per pensare dimensioni di senso diverse da quelle che si attivano nell'auto-vincolo. Il sistema sociale della religione, nel passaggio dalla prima alla tarda modernità, diviene il paradigma del non adeguamento di una semantica a degli obblighi determinati dalla struttura della società. Tuttavia si impone la questione della chiusura dei sistemi autopoietici e dunque l'ipotesi-Dio rientra nella complessità dell'accoppiamento strutturale tra sistemi psichici e sistemi sociali solo dal lato dell'irritazione della coscienza, anzi dell'auto-contatto. Nel far questo, il sistema produce di continuo senso. Ma non basta, come si è detto. Più precisamente, in ogni sistema in cui abbiano luogo interazioni tra i vari sottosistemi, il comportamento di chi occupa la posizione del soggetto — non importa se si tratta di un individuo o di un'organizzazione — è finalizzato a costruire un'immagine di ciò che un altro osservatore farà, determinando capacità di collegamento. Questa operazione viene portata a termine sapendo sempre che l'altro protagonista sta seguendo esattamente lo stesso procedimento, sta cioè tentando di capire cosa sta facendo o pensando di fare il primo osservatore. Questo rispecchiarsi delle aspettative dell'uno in quelle dell'altro, e viceversa, riconducibile al problema della doppia contingenza, avviene sempre nel medium del linguaggio, avviene cioè in un gioco di domande e risposte che ha come unico obiettivo quello di poter continuare a sussistere. Se esso cessasse finirebbe di esistere la società. Si tratta di operazioni altamente improbabili che hanno selezionato diversi Mezzi di comunicazione simbolicamente generalizzati (d'ora in poi MCSG). Si tratta di dispositivi che all'interno dei sistemi di funzione, servono per rendere maggiormente probabile la comunicazione e la scelta della selezione di ego da parte di alter. Ovviamente uno dei sistemi sociali che non ha storicamente elaborato un MCSG è la Religione, data l'ampiezza e la stipulatività delle sue forme di comunicazione: liturgica, rituale, cerimoniale, ecc. I problemi iniziano quando la semantica sacrale non si propone come auto-evidente al sistema sociale in via di differenziazione. I sistemi che hanno un MCSG hanno meno problemi ad abitare la nuova dimensione di realtà della prima epoca moderna. L'ambito della fiction ci consente di prendere in considerazione diverse modalità di progressiva accettazione di realtà fittizie – ma sempre più realistiche – afferenti al mondo ordinario. Lo scopo era raddoppiarlo senza fargli perdere la sua referenza originaria. Le nuove realtà fondano proprio sul realismo la legittimità della finzione e lo scopo dell'operazione era ampliare la decidibilità del reale rispetto alla sua rigida derivazione da un orizzonte onto-teleologico. Insomma la dimensione della fiction non diventa accettabile come costruzione finta solo quando presenta un mondo tanto plausibile da poter essere vero, ma si legittima sostanzialmente come messa in discussione dei parametri veritativi unicizzanti ed unificanti della realtà. La religione viene attaccata da questa prospettiva sociale di raddoppiamento della realtà – non tanto dentro un processo di secolarizzazione – ma all'interno di un dispositivo evolutivo che fa oscillare in una direzione di maggiore accettazione della contingenza sistemi sociali dotati di più spiccate capacità comunicative interne ed esterne. La religione pagherà a caro prezzo la dualizzazione parametrica Al-di-la / Al-di-qua che la manterrà in un orizzonte di limitazionalità sociale di ciò che è non decidibile sul piano factual. Gli attori coinvolti nella comunicazione – anche i sistemi sociali - sovente non sanno nulla l'uno

dell'altro, possono solo prendere atto delle informazioni che vengono rese disponibili dal medium linguistico. In tal modo si creano quei vincoli che servono a rinforzare l'interazione. Se spostiamo il discorso sulla dinamica interveniente tra i sistemi sociali, otteniamo il configurarsi delle regole di interplay. Le condizioni comunicative sono condizioni di incontro, seppure minimali e provvisorie, che riducono l'incertezza prodotta dal non sapere mai davvero da cosa scaturiscano i motivi e le intenzioni di ciascuno degli attori coinvolti nel setting comunicativo. I motivi per limitare le incertezze comunicative esprimono una necessità tutta immanente. I comunicanti sono inaccessibili l'un l'altro e dunque devono negoziare linguisticamente, soprattutto se non muovono da verità apodittiche. Non si fa fatica a notare come la qualità specifica della comunicazione religiosa non fosse destinata a creare capacità di collegamento con gli ambiti comunicativi determinati da altri sistemi sociali, proprio per la sua difficoltà ad esporsi alla contingenza sociale in modo aperto e senza pregiudiziali di ordine trascendentale.

V

L'irritazione provocata dalla presenza di informazioni non religiose dentro contesti di comunicazione religiosamente orientati darà luogo solamente ad una comunicazione ulteriore di tipo escludente, sanzionatorio, o apodittico, senza permettere mai a determinati "contenuti" religiosi di rendersi disponibili entro dinamiche di assimilazione sociale, incentivanti la comunicazione anche se lontane dalla religione. Questa dinamica relativa alla comunicazione sociale si attiva nei singoli sistemi senza prevedere più ipotesi fondative esterne mutuate da una idea di soggetto trascendentale. Ormai è il come a contare, non il perché. Ciò che si genera in tal modo è la stessa società, che dunque in nessun caso potrà configurarsi come "sostanza" esterna al gioco in cui Ego e Alter – oppure i diversi sistemi sociali - risultano coinvolti quando comunicano. Non si tratta di un insieme di forze che in qualche modo predeterminano dall'esterno la comunicazione tra attori. La società ad alto coefficiente di differenziazione va concepita come l'insieme di tutti gli attori possibili, ciascuno dei quali può porsi nella posizione di osservatore – muovendo cioè dallo specifico riferimento autopoietico - rispetto all'interazione comunicativa che vede coinvolti altri sistemi sociali. Questo gioco non prevede matrici teologiche di natura esterna al proprio svolgersi perché si auto-sostiene. Si nota facilmente come siamo confrontati con un'idea molto chiara ed operativamente efficace di complessità. La religione per così dire si faceva carico della stessa idea di complessità riducibile a livello sociale (fatalmente in epoche dove la complessità era piuttosto bassa), con evidenti dinamiche integrative a carattere definitorio/istituente che esaurivano ulteriori rimandi a diramazioni di senso non immediatamente riconducibili alla corrispondenza tra *creatio continua* ed *ordo socialis*. In religione ci si è vincolati alla unicità determinata dal fatto che mentre nessun sistema può guardarsi dal di fuori, la referenza di sistema in religione prevedeva proprio il "Che Dio ti guardi". Il punto

dunque diventa il mancato assolvimento di compiti di tipo tecnico, che mantengono sempre fuori asse la religione dall'assunzione – anche parassitaria - di dinamiche operative minime esclusivamente riferibili ad un adeguamento della propria capacità di mantenersi sulla scena del mondo sociale, comunicando con altri sistemi, producendo cioè senso, e modificando i propri stati in vista di una evoluzione che avrebbe stabilizzato strutture pregresse o creatone delle nuove. Se la Religione non ha una funzione tecnicamente chiara non avrà un rapporto con altri sistemi sociali determinato da una altrettanto chiara selettività, cadendo vittima dell'inerzia del *noise from noise*, mentre gli altri sistemi sociali possono confidare sull'*order from noise.* Se dalla continua produzione di senso si genera quel rumore da cui, spontaneamente, scaturirà l'ordine dato che vi è un passaggio continuo tra riduzione ed aumento della complessità, quella ridotta sarà una complessità recepibile, ed a partire da essa sarà possibile istituire nuovi schemi di azione o, al limite, nuove strutture. Tutto ciò rischia di non valere per la Religione che non determina alcuna struttura incidendo nell'ambiente di altri sistemi (anzi, dovrà subire concorrenza in ordine alla stessa codificazione immanenza/trascendenza). Quando – in diversi volumi – N. Luhmann deve portare esempi concreti a sostegno della sua tesi generale, attinge agevolmente alla politica, al diritto ed alla scienza. Non propone mai a scopo definitorio un esempio tratto dal sistema della Religione o da quello della Medicina, proprio perché risultano sistemi sociali (quando non codificati in modo anomalo), proprio scarsamente codificati. Se nella società moderna si determinerà questa continua oscillazione tra riduzione ed aumento della complessità, i sistemi sociali sorti dalla differenziazione funzionale — scienza, arte, politica, diritto, economia, morale, amore, religione — avranno il compito di gestire, ciascuno con una codificazione operativa propria, una provincia del mondo sociale, applicando ricorsivamente la distinzione tra sistema e ambiente. Anche la Religione fa questo, ma con esiti che non determinano la necessità di revisioni strutturali negli altri sistemi sociali. Allora, se nel mondo del diritto si valutano le azioni riferendole alla distinzione tra legale e illegale, non vedendo il resto; se nel discorso scientifico i fenomeni saranno valutati muovendo dalla distinzione tra vero e falso, senza perdere tempo a domandarsi se siano anche buoni o cattivi, ecc., raramente si trovano a titolo esemplificativo di una logica sociale generale le operazioni della religione, magari ponendole sullo stesso livello di quelle degli altri sistemi sociali. Sulle forme di riduzione della complessità tipiche di sistemi sociali diversi da quello religioso, è facile intendersi a livello operativo, mentre in quello religioso le interpretazioni soggettive dominano la possibilità di specificare in modo ultimativo la stessa referenza sistemica. C'è un sistema che sta per altro da sè, si potrebbe dire e questo crea molti dei problemi che riguardano le possibilità della religione di interpretare la propria funzione in modo neutro (dunque sociale), cioè senza rispettare le rigidità dell'auto-vincolo teologico-dogmatico. Il sistema costituito dalla società moderna è sì, dunque, complesso, ma l'esistenza stessa di vari sottosistemi contribuisce a ridurne la complessità dal momento che i singoli attori di volta in volta danno vita a specifiche interazioni entro la cornice di questo o quel sottosistema, lasciando perdere ogni riferimento ad una presunta totalità capace di inglobare in modo unitario tutti i sottosistemi. Come la religione vi trovi una sua collocazione resta una dichiarazione

di principio. Non dimentichiamo che un sistema esogeno rispetto agli altri non possiede capacità di collegamento e dinamiche intersistemiche proprie. Secondo Niklas Luhmann, “la religione garantisce che ogni senso possa essere determinato, nonostante rimandi all'indeterminato”. Nessun sistema sociale insidia la religione in questo ambito particolare, ma la sua specializzazione viene resa non operativa di fronte al dato che tutti – credenti e non credenti – subiscono la logica inclusione/esclusione dovendo attraversare forzatamente sistemi sociali assolutamente diversi per codifica rispetto alla religione. Ove interpretata funzionalmente, la religione viene ricondotta certamente ai bisogni umani profondi, ma anche alle funzioni sociali più disparate. Se il problema a partire dal quale la religione viene interpretata in modo funzionale è dato dal medium del senso, esso viene forzato a rappresentare l'indicibile, ciò che non può essere rappresentato, oppure a rappresentare addirittura il senso del non senso, come nel caso della morte. Dunque la religione deve ricreare le condizioni di pienezza dicibile di senso anche nelle condizioni che spezzano la comunicazione o la deviano verso dimensioni sociali e psichiche con scarsa capacità di collegamento. Per mantenere la religione nel novero dei sistemi sociali, Luhmann deve attraversare e riattraversare il confine tra religione e religiosità, confine varcato disinvoltamente diverse volte, mutando referenza di sistema in base alle necessità logiche che si configurano. Si tratta di un'esperienza di confine che contraddice la forma del confine e che anzi deve presupporre che ci sia un altro lato. La religione dunque vive come sistema sociale sempre sul margine strettissimo dell’accoppiamento strutturale tra sistemi sociali e sistemi psichici, tendenzialmente attivando le condizioni per mettere il medium senso contro sé stesso. Nessun altro sistema sociale, dovendo definire la propria operatività che ricerca ambiti di confronto dinamico con quella di altri sistemi sociali, potrebbe fare questo. Luhmann è noto per virtuosismi in cui è costretto a rappresentare l’irrappresentabile. In uno scritto sulla medicina scientifica sostenne che “Il dolore è l’unica cosa ad avere senso quando più niente ne ha”. L’iperbole che propone sembra distogliere il lettore dal seguire la stella polare della sua prosa scientifica, vale a dire la feroce determinazione *factual* dei sistemi sociali. La questione si fa particolarmente critica per la religione come sistema di funzione per il quale Luhmann è costretto a moltiplicare le sue attenzioni teoretiche a fronte del dato incontestabile di una messa in latenza – nella dimensione di fatticità– di ogni funzione. Per la religione la comunicazione - e quindi il sistema sociale - risultano essere l'unica referenza sistemica rilevante, ma anche questo non risolve i problemi data la grande crisi della parola liturgica e di quella della preghiera ad es. La comunicazione non risolve i problemi nell’ambiente della religione ma li aggrava per motivi interni alle logiche comunicative della società complessa. Per comunicazione religiosa occorre intendersi. Quando la religione comunicava automaticamente con l'ambiente umano e la struttura sociale dal centro di una dominanza semantica certa. Per esistere, gli altri sistemi sociali non potevano non ricercare una qualche forma di autonomizzazione comunicativa “contro” la Religione. Questa autonomia è stata ricercata, strappata ed alla fine legittimata e nella "società/mondo", i sistemi sociali diversi da quello religioso si sono evoluti e differenziati esattamente perché più capaci della Religione di interpretare le logiche comunicative della complessità,

rimarcando una serie di dolorosi paradossi con cui la Religione continua a rivolgersi alla tarda modernità, primo fra tutti quello di vantare in chiave di purezza testimoniale una scarsissima dotazione operativa (dunque *factual*) che, se da un lato tende ad avvicinarla al karisma originario, dall'altro inevitabilmente la tiene troppo lontana dalle logiche dominanti della società iper-differenziata.

CAPITOLO TERZO

Oltre i provincialismi: le anomalie teoriche della sociologia di N. Luhmann

I

Il negativo in medicina? C'è una crisi della medicina che ricalca la crisi della società, cioè una crisi di crescita. Il negativo in medicina non attiene alla mancanza di umanità nella cura, ma alla nuova presa in carico del corpo-cervello-mente in vista della sua normalizzazione/ottimizzazione all'interno di una prospettiva di neutralizzazione permanete del conflitto sociale. La malattia-destino incontra dunque un anti-destino sociale che si attiva a partire dalla rimozione della naturalità del male. Nella pro-determinazione medica, in un patto comunicativo che attiva codici e sotto-codici fortemente integrati a livello di interplay sistemico. In medicina un negativo semantico è mascherato da un indubbio incremento della differenziazione auto-riferita del sistema. Come nel caso del disagio diffuso che da un lato evidenzia un problema di continuità nell'ambiente umano, ma dall'altro sigla un incremento di complessità sociale che certifica un successo evolutivo delle strutture sociali. Partiamo da una domanda solo apparentemente oziosa: scegliere di fare i raggi x oppure affidarsi alla risoluzione di una risonanza magnetica? L'attesa per la prova orale relativa ad un Bando per Assegno di Ricerca si faceva snervante. Diverse volte tre candidati erano usciti e rientrati dal fumare una sigaretta sul balcone del dipartimento. Uno in particolare, sembrava indolente e distratto. Magro e dinoccolato, all'improvviso si avvicina dicendo che si ricordava di me ad un convegno Urbinate tenuto dal gruppo di Giuliano Piazzi per i Corsi di Dottorato dell'allora Consorzio di Atenei costituito da Siena, Urbino e Parma. Dissi di non ricordare la sua persona ma la cosa non lo disturbò più di tanto perché chiese immediatamente la cosa che gli interessava, cioè se di li a poco, all'orale, avessi avuto intenzione di parlare di Teoria dei Sistemi. "Non ci provare nemmeno", disse, cercando una nuova sigaretta, "non ti conviene". "Perchè", domandai; "hai già capito la situazione; qui non c'è nessuno spazio per un certo modo di vedere le cose. Il presidente in particolare, se sente parlare di Luhmann va su tutte le furie". Risposi di conoscere abbastanza la teoria per sostenere che meritasse attenzione in ogni circostanza. Si accese la sigaretta sorridendo. Il

discorso sembrava finito, ma all'improvviso si sedette, fumando in corridoio; nessuno ci fece caso. "Quelli come Luhmann non dovrebbero mai morire. Cioè non doveva morire così, senza aver stabilito una volta per tutte ciò che la sua lezione è stata per la sociologia. Non doveva lasciare delle persone a polemizzare… Comunque è morto cercando fino all'ultimo di rovesciare delle ovvietà, stavolta sulla sua malattia". Le sue affermazioni mi colpirono, anche perché svelarono un sicuro lavoro che aveva svolto sulle strutture concettuali della Teoria dei Sistemi Sociali. Erano diverse le immagini che gli suggeriva la scomparsa di Niklas Luhmann, una inevitabile sensazione di disarmo e di rassegnata dismissione di un intero strumentario concettuale che solo se utilizzato da lui, Niklas Luhmann, poteva funzionare al massimo del suo potenziale. Del resto l'unicità del suo profilo intellettuale rendeva stranamente vaga anche l'ipotesi una successione o di una continuazione in ambito disciplinare. Tutto diventava strano, anche il chiavistello che i figli di Luhmann posero al "fondo di documenti" paterno all'Ateneo di Bielefeld data la pressione internazionale che si scatenò immediatamente per visionare e studiare le carte del *gesellshafteoretiker* tedesco. Entrai a sostenere il mio esame orale. Risposi a tutte le domande, fornendo puntuale declinazione delle risposte in senso sociologico-sistemico, ma rispettando le piattaforme da cui muovevano i docenti della Commissione. L'esame si concluse con una stretta di mano (un docente in particolare mi sussurrò una parola per complimentarsi, ma sottovoce, un cenno, quasi per nascondersi) ed un commento del Presidente che fu questo: "Studiare Luhmann magari non aiuta ma fa certamente bene alla salute"; l'espressione era di un triste esercizio di potere, di un non attendersi nessuna reazione, potente ma rassegnata ad un tempo, incistata in un lavoro sociologico di ferrea ordinarietà e di implacabile regolarizzazione del "non detto" accademico. La qual cosa – sia ben chiaro – è ovvia e se si vuole anche legittima. Questa consapevolezza non fruttò granchè alle tasche dato che dell'assegno di ricerca neanche l'ombra. Uscito dagli orali trovai lo strano commentatore sull'uscio del balcone con l'immancabile sigaretta; il fumo entrava nel corridoio ma l'attesa aveva in qualche modo fatto "saltare gli schemi". Gettò in fretta il mozzicone e chiese come fosse andata; risposi che da mio punto di vista credevo di avere risposto. Sorrise sornione accompagnandomi all'uscita. Proseguì, "la cosa più bella comunque è che nessuno può portarti via quella rapidità e quella capacità di dire le cose come stanno che Luhmann mi ha insegnato. E' questo che non accettano e nel tempo, mi sono fatto persuaso che non è assolutamente colpa loro". Gli strinsi la mano e non lo vidi più. L'espressione chiaramente camilleriana del suo convincimento gli dette maggior forza e la cosa mi rincuorò, anche se il contesto diceva già di un nuovo rifiuto. Nel tempo nessuna fattispecie di esclusione ha mantenuto i rancori del rifiuto. L'atteggiamento di chi rifiuta Luhmann e la sua Sociologia è del tutto comprensibile anche per ragioni tutte interne all'agone teoretico ed alle tensioni insostenibili che vi si scatenano. Luhmann a volte sembra tutelare alcuni oggetti dalla potenza neo-attributiva della propria teorizzazione. E' il caso dell'Umano ed è anche il caso del corpo come luogo di umanità. In alcuni passaggi c'è una intento regolativo, in altri sembra che si

faccia fatica a pensare che le premesse siano rispettate tanta è la distanza tra le modalità classiche di rappresentare un problema e la nuova fisionomia operativa che assume. Ma è la grande capacità di oltrepassamento che inchioda, sfiora e riconvoca i temi e li modula a seconda della loro ubicazione concettuale temporanea a stupire e sconcertare. La decisione di non porsi il problema del negativo e di lavorare con codificazioni che determinano osservazione solo dal lato della psositivizzazione, ciò da forza alla funzione sociale della religione e della medicina, ma non risolve del tutto i problemi. Niklas Luhmann nel 1949 conseguì la sua laurea in giurisprudenza presso l'Università di Freiburg/Breisgau ed iniziò subito dopo la pratica legale. Lavorò inizialmente presso l'Alta Corte Amministrativa di Lüneburg occupandosi del sistema di archiviazione delle decisioni della corte e diventando successivamente un funzionario pubblico del Ministero dell'Educazione e della Cultura della Bassa Sassonia dove fu coinvolto in uno dei progetti di ricostruzione post-bellica volto a studiare sistemi di compensazione per le ingiustizie perpetrate durante il periodo nazista. La sua formazione teorica fu influenzata tanto da queste letture, quanto dal prendere parte, in qualità di funzionario dell'amministrazione pubblica, alle attività di ricostruzione della Germania dopo il periodo post-bellico. In questo periodo Luhmann progetta e realizza inoltre il suo primo sistema di archiviazione (lo *Zettelkasten*) che sarà sostituito in seguito da un altro, di nuova concezione, che continuerà a sviluppare per tutto il corso della sua vita. Per testare empiricamente il suo nuovo strumento di lavoro Luhmann scelse di archiviare le note relative alle ripetute letture di Husserl (del "difficile Husserl"). Durante gli anni '60 i compiti amministrativi affidatigli iniziarono a farsi più vicini ai suoi interessi intellettuali. Fece dunque richiesta di passare un anno di studi (1960-1961) negli Stati Uniti ad Harvard per studiare con Talcott Parsons. Due suoi libri già pubblicati furono accettati come tesi di dottorato e come volume valido per l'abilitazione all'insegnamento. Il Professor Luhmann iniziò così nel 1968, su invito di Helmut Schelsky la sua attività didattica presso la Facoltà di Sociologia della neonata Università di Bielefeld. Durante i primi anni '70 organizzò, con Jurgen Habermas un ciclo di seminari congiunti che si svolsero presso il *Max Planck Institut* di Starnberg. Il dibattito, arricchito da quattro volumi di commenti, fu pubblicato con il titolo *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? (Teoria della società o tecnologia sociale?)* Il provocatorio titolo, probabilmente scelto da Habermas, etichetta le idee di Luhmann come tecnologia sociale ovvero come la massima espressione di un modello tecnocratico della società. Da ricordare la pessima traduzione in lingua italiana che rese assai ardua la circolazione del volume nel nostro Paese. L'ex-funzionario pubblico dell'amministrazione tedesca non si libererà più di questa etichetta che caratterizzerà il suo personaggio come un marchio indelebile secondo forse solo alla proverbiale difficile accessibilità dei suoi scritti. A partire dai primi anni '80, Luhmann ha sviluppato con il sud d'Italia e con Raffaele De Giorgi un rapporto speciale culminato con la pubblicazione di "Teoria della Società", e con l'istituzione nel 1988 di un Centro Studi sul Rischio presso l'Università del Salento La bibliografia completa di

Luhmann comprende più di 40 libri e circa 350 articoli scientifici e la ragione di tanta prolificità starebbe - secondo quanto ha sempre sostenuto lo stesso Luhmann - nello schedario di riferimenti incrociati alla cui organizzazione e ri-organizzazione sosteneva di dedicare più tempo che alla scrittura dei libri stessi. Solo dopo il formale pensionamento ed il conferimento dello status di professore emerito trovò il tempo di pubblicare il compendio della sua teoria nei volumi di *Die Gesellschaft der Gesellschaft del 1997.* Il 12 novembre dell'anno successivo, poco prima di compiere il settantunesimo anno di età, Niklas Luhmann muore a causa di un tumore. Anche se la diagnosi ufficiale fu quella di cancro, molte fonti dirette raccontano che Luhmann stesso fosse tutt'altro che convinto di questo. Egli considerò infatti la possibilità che la causa della sua malattia fosse dovuta ad un virus tropicale contratto durante un viaggio svolto anni prima al Cairo al in Egitto. Tuttavia il *Tropical Institute* di Amburgo al termine di un severo check-up, non fu in grado di identificare questo presunto virus.

II

La creazione intellettuale di Luhmann consiste nell'aver applicato alla società la teoria generale dei sistemi, che bisogna distinguere dalla teoria dei sistemi sociali di Talcott Parsons, la teoria dell'evoluzione biologica. Luhmann parte dalla premessa, che gli elementi primari ed unici di un qualsiasi sistema sociale non siano gli agenti principali, ovvero gli uomini, ma gli effetti della comunicazione, ovvero comunicazioni che producono altra comunicazione. Senza comunicazione non esiste nessuna forma di sistema sociale, anzi la chiusura operativa del sistema sociale è operata proprio sul concetto di comunicazione. Tutto ciò che c'è nel sistema sociale è solo ed esclusivamente comunicazione. Un sistema sociale (*sistema chiuso*) è in grado di costituirsi, ricostituirsi, ma soprattutto di autogestirsi (autoreferenzialità e autopoiesi). Questo è possibile solo mediante una perenne comunicazione. Luhmann precisa che l'uomo non può essere considerato un sistema di questo tipo, perché in realtà rappresenta un altro tipo di sistema più complesso; il sistema psicologico (coscienza), che a differenza del primo è in grado di pensare. I sistemi sociali invece non pensano, ma agiscono, sotto forma di: interazione; organizzazione e società/mondo. Secondo Luhmann l'osservazione sociologica contiene un elemento problematico. Essa compie ciò che viene descritto in quanto la stessa osservazione è parte dell'oggetto che intende descrivere. In quanto parte della società, l'osservazione deve contenere una componente autologica (deve descrivere anche se stessa nella forma dell'autosservazione). Luhmann radicalizza il concetto di comunicazione. E lo definisce come unità o sintesi di tre selezioni: emissione (Mitteilung), informazione e comprensione (quest'ultima intesa come osservazione della differenza delle due precedenti selezioni). Le maggiori critiche provengono dalla Scuola di Mannheim (*Mannheimer Schule*), fondata sul relativismo razionale e critico di Hans Albert e sostenuta dal docente ordinario presso la facoltà di sociologia Hartmut Esser. In particolare viene criticata la metodologia di ricerca. Nessuno degli autori appena citati, tuttavia, può lontanamente essere accostato a un pensatore del livello di Niklas

Luhmann. Né per originalità né per spessore culturale e sociologico. Sulla Medicina Scientifica come sistema di Funzione Luhmann pubblica saggi brevi: due per riviste specialistiche (Medizin und Gesellschaftstheorie, 1983 - sunto teorico della sua esperienza di collaborazione con il Governo federale Tedesco; "Anspruchsinflation im Krankheitssystem" 1985), ed uno inserito nel V° Volume di Illuminismo Sociologico, 1990 cioè "*Der medizinische code*". Nel 1983 il Governo della Repubblica Federale di Germania, dovendo procedere ad una riforma del sistema di sanità pubblica, affidò a Niklas Luhmann l'incarico per una ricognizione preliminare. Lo studio non produce risultati apprezzabili dal punto di vista teorico. Luhmann non ha mai dedicato alla Medicina scientifica come sistema di funzione la stessa attenzione che ha dedicato ad altri sistemi sociali; perché il Governo federale attribuì l'onore e l'onere di un tale lavoro ad un sociologo autore di un profondo rinnovamento della sociologia votata alla osservazione della complessità strutturale, ma che dice chiaramente le sue difficoltà a rubricare la Medicina dentro un dispositivo teorico generale? Se i diversi sistemi sociali rappresentano, da vertici osservativi spesso incommensurabili, la medesima prospettiva sociale, cioè contengono tutti ed al contempo la società dentro di sé, come è possibile per la coerenza interna della teoria dei sistemi sociali, mantenere la Medicina in uno stato di minorità teorica dal quale non è riuscita storicamente ad emergere con una propria teoria della riflessione? Per il lettore italiano che cosa può significare che la medicina non ha sviluppato una propria Teoria della Riflessione? A parte l'ipotesi non improbabile di studi sistematici ed inediti giacenti presso il Fondo Luhmann a Bielefeld, appare difficile non attribuire a questa mancanza, nel panorama sterminato dei lavori di Luhmann, un preciso valore di riferimento. Se è legittimo relegare la Medicina Scientifica nell'ambiente Teorico della Sociologia del sistema non riconoscendole il rango di sistema sociale capace di alto interplay negli anni '60, diviene arduo continuare a farlo negli anni '80, con un progetto Genoma finanziato e con l'ingegnerizzazione delle stesse ipotesi-serendipity all'interno dei progetti di ricerca biomedica. Forse Luhmann ricercava una strategia per inserire la Medicina in un nuovo quadro di riferimento capace di creare capacità di collegamento tra corpo e coscienza, in tal modo intersecando delle matrici cripto-religiose afferenti ad un altro campo funzionale, che con il sistema medicale ritornava a legarsi non in modo etico, ma in modo ontologico. Era l'orizzonte della sofferenza umana a mantenere nella prudenza teorica l'interesse di Luhmann per la medicina? Il sistema sociale della medicina sembra essersi sufficientemente chiuso e specializzato nel trattamento di ambiti dell'esperienza del soggetto europeo per il quale non vi sono equivalenti funzionali, ma questi ambiti esorbitano costantemente le possibilità funzionali di intercettarli prima e di regolarli poi in un quadro operativo chiaro. In tale prospettiva sembra che Luhmann si rivolga più alla religiosa messa in comunicazione tra corpo e coscienza pensata avendo chiara di fronte a sé la *golden share* della medicina sulla malattia umana, ma anche quella che, in base al ruolo svolto dal sistema sociale medicina nella teoria della società di Luhmann, mostra come una sua insolvenza strutturale circa il dolore umano, ridondanza ambientale che nella società differenziata spinge verso nuove prospettive lo stesso dibattito sulle forme di umanità ancora possibili dentro l'organizzazione della pratica medica. Secondo alcuni

economisti l'umanità è destinata alla autodistruzione a causa della logica consumistica e tecnologica che domina l'Occidente. Luhmann non è stato mai d'accordo con queste fosche previsioni ed ha fatto sentire la sua voce ottimistica: sarà l'Occidente a salvare il pianeta dal disastro ecologico? Luhmann credeva che, in ogni caso, non vi fosse alcuna speranza per le culture cosiddette "primitive" e per le organizzazioni tribali che non conoscono il denaro, non hanno la televisione, non sanno nulla del mondo che vive al di fuori del loro territorio. Per queste popolazioni non c'è alcuna possibilità di sopravvivenza, se non in una forma di vita simile ad un museo. Naturalmente c'è un'altra questione: capire se tutte le culture debbano essere costruite sul modello europeo, se l'Europa rappresenti o meno per il mondo la forma definitiva di società. A questo proposito sorgono molti più dubbi. Si pensi, ad esempio, ad alcuni fenomeni religiosi tipicamente occidentali, ma anche ai modelli di socialità che si basano sul pieno rispetto umano. Luhmann non coglieva affatto una connessione evidente tra il modello europeo da un lato e la catastrofe ambientale dall'altro. I problemi dell'inquinamento ambientale sono, ad esempio, molto più forti nei paesi in via di sviluppo, nei quali manca il capitale, che nei paesi altamente industrializzati. L'industria dispone infatti di tecniche avanzate per la depurazione dei gas di scarico, per il filtraggio, per l'utilizzo di surrogati e così via. Dunque la società capitalistica ha degli strumenti più efficaci per far fronte ai problemi ambientali che essa stessa produce. E' chiaro che oggi i problemi ecologici sono essenzialmente provocati dall'industria, ma questo non significa che non ci siano stati anche prima. Ad esempio, il fenomeno del carsismo - che ha interessato l'intera area mediterranea - é causato dal disboscamento. E' anch'esso il prodotto della civilizzazione: ma si é originato per il semplice bisogno di legno. I problemi ambientali quindi non sono completamente nuovi. Certo hanno assunto forme diverse, si sono radicalizzati, e la stessa possibilità di prenderli in considerazione e di affrontarli dipende oggi dalla tecnica.Luhmann era convinto che la nostra unica possibilità è vivere con l'industria e non contro di essa. Con l'industria possiamo, per esempio, trasformare le fonti energetiche, anche se si tratta di una prospettiva ancora molto lontana. Si potrebbero sostituire i combustibili fossili ed apportare cambiamenti nella produzione batterica e biochimica di molte sostanze sintetiche. Anche nell'economia agricola lo sviluppo della tecnologia genetica offre possibilità non ancora completamente sfruttate le quali, naturalmente, possono risultare utili da un lato e dannose dall'altro. Partendo dalla situazione attuale, il sociologo non può fare alcun pronostico. L'unico elemento che forse si può già constatare è la grande attenzione dedicata dalla nostra società a questi problemi. La società attuale dispone di possibilità di correzione, trasformazione e conversione abbastanza rapide. Tuttavia tali capacità dipendono sempre dalla disponibilità di sufficienti capitali e sufficienti conoscenze. E su questo è difficile fare pronostici. Infatti non si possono prevedere le nuove conoscenze; altrimenti sarebbero conoscenze già esistenti.

III

Niklas Luhmann è stato il sociologo tedesco più autorevole e originale del postweberismo. Professore ordinario di Sociologia presso l'Università di Bielefeld, in

Vestfalia, Visiting Professor presso la *New School for Social Research di New York*, fu incaricato dal governo di Bonn di occuparsi della pianificazione sanitaria dell'allora Germania federale. L'attività scientifica di Luhmann tendeva all'elaborazione di un nuovo apparato concettuale (funzionalismo sistemico), idoneo a far presa interpretativa sulle strutture e sui processi delle moderne società complesse e differenziate. Le sue soluzioni, ancorchè discutibili, furono nondimeno stimolanti per chi nella sociologia, si poneva e si pone tuttora problemi di integrazione fra gli ambiti distinti delle attività civili e professionali. Tutto questo è vero per i diversi sistemi sociali da lui studiati con i potenti mezzi della Teoria che aveva ampliato e perfezionato nel corsi di diversi anni; tra questi sistemi sociali analizzati con dovizia ed a più riprese, non figura la medicina. Cerchiamo di vedere perchè. Diciamo subito che sulle grandi questioni si può procedere solo per suggestioni; qui non si cercherà in nessun modo di qualificare una mancanza ricavando opinioni sulla teoria generale (operazione pur possibile a motivo della sua natura reticolare), in ogni caso quando si procede a qualificare un sistema sociale in un modo inequivoco, è come se si annunciasse un programma di lavoro che nel caso delle teoria dei sistemi sociali con la medicina scientifica si è solo parzialmente concretizzato. Questa mancanza, che speriamo diventi presto uno sbiadito ricordo, ha comunque offerto il fianco ad illazioni, ipotesi e pronunciamenti intorno alla inevitabile emersione di limiti "interni" dell'impianto teorico di Luhmann, non riconducibili alle dinamiche oppositive di orientamenti teorici concorrenti. Ogni umana cosa ha dei limiti e non è nemmeno il caso di riguardare la scarsa sistematicità degli interessi luhmanniani per la medicina, come una crepa improvvisa in una architettura ricca di punti di forza. Crediamo sia utile tuttavia chiedersi perchè Luhmann in tema di medicina si sia limitato all'essenziale, proprio quando il sistema medico invadeva letteralmente il campo sociale (dominanza medica) costruendo in proprio modelli di esseri umani sani a partire dalle modalità di azione interna centrate sulle strategie di cura e di terapia. In tale contesto assumono un valore specifico i convincimenti di un sodale italiano di N. Luhmann, il Prof. Giacomo Marramao che alcuni anni fa parlava di una incipiente "terza fase" della costruzione teorica di Luhmann che, esaurita la propulsione costituita dalla svolta autopoietica, si accingeva a virare in senso "umanistico". Magari convocando le possenti argomentazioni di nuovo umanesimo medico. Il sistema di funzione medicale avrebbe allora trovato logica collocazione nei rinnovati interessi di Luhmann per la "condizione umana". Si tratta di una terza fase impedita dalla scomparsa di Luhmann, ma la sua suggestione e radicalità permetterebbero di riguardare con maggior favore pragmatico alla ricerca di una serie di strategie medicali per "ridurre l'indifferenza reciproca tra corpo e coscienza", obiettivo nevralgico dal punto di vista teorico che Luhmann assegnava alla medicina già agli inizi degli anni '80 dello scorso secolo. E' possibile – ed a quali condizioni - occuparsi di Sociologia della Medicina muovendo dalla Teoria dei Sistemi di Niklas Luhmann e quindi, a partire dall'esplicito inserimento della medicina scientifica nel novero dei sottosistemi di funzione (accanto a scienza, diritto, economia, religione ecc.), sottoposti come è noto, alle regole di formazione e selezione evolutiva dei sistemi sociali? Nel complesso mosaico teorico elaborato da Luhmann nell'arco di un quarantennio, a tale esplicito inserimento, fa da contrappunto, la conclamata

impossibilita di individuare nella sua pur sterminata produzione scientifica, una monografia espressamente dedicata al sistema di funzione medicale. Nello studio si cercherà di evidenziare la funzione esercitata all'interno della teoria dei sistemi sociali da questa ipotesi omissiva. In costante dialogo con le diverse opzioni epistemologiche adottate dalla sociologia contemporanea sul piano dei rapporti con la medicina, si sono evidenziate le forti trasformazioni verificatesi nei metodi attraverso i quali la sociologia è riuscita ad interpretare il costante incremento di complessità operato dal sistema medicale all'interno della società. La competizione in tema di organizzazione sanitaria con l'allora DDR, la delicatezza della materia essendo la Germania culla di uno dei due storici modelli di organizzazione del servizio sanitario, il c.d. "modello Bismarck", nonchè il ruolo giocato dal diritto sanitario durante la breve stagione della repubblica di Weimar. L' inserzione di questo incarico all'interno della produzione scientifica di Luhmann (in quegli anni riconosciuto teorico dello stato del benessere), meritano estrema attenzione. Dell' opera di pianificazione sanitaria reca traccia il saggio *"Der Krankheit der medizinische system"* del 1984; si attendono su questa particolare fase dell'opera di Luhmann - che come si vede ha la medicina come suo nucleo quasi essenziale - indicazioni, materiali e contributi ad hoc dalla Germania sia dal Prof. Hulrich Stoessel che dal Prof. Dirk Beker. Non si tratta di mera curiosità intellettuale, ma della necessità di rilevare una serie di incongruenze teoriche che – proprio in base alla specifica logica interna della Teoria dei Sistemi – rischiano di revocare in dubbio alcuni assunti di base dell'impianto sociologico-generale della teoria di Niklas Luhmann. Il sistema della medicina (o sistema di cura dei malati) è uno dei sistemi parziali della società differenziata per funzioni. Questo sistema si orienta primariamente all'ambiente della società, e appare concentrato sui problemi che osserva in tale ambiente: la comunicazione al suo interno non si occupa di se stessa, bensì delle condizioni organiche o mentali degli uomini. Lo scopo del medico consiste nell'intervenire quando un individuo non è nelle condizioni di essere una base organica o psichica della comunicazione. Questo scopo non può essere conseguito direttamente attraverso la comunicazione. Certamente, le possibilità di cura sono accresciute dalla comunicazione con ii paziente, ma l'adempimento di funzione avviene in modo silenzioso. Si pensi per un attimo ai sintomi. Se simili fenomeni, i sintomi possono essere osservati anche dall'esterno (ad es. come mutamenti dell'aspetto o del comportamento), l'ambito di fenomeni, nel quale essi sono osservabili, è il sistema interattivo e comunicativo. La comunicazione però si arresta a questo punto come volano operativo dentro la funzione medicale. I fenomeni indicati come sintomi sarebbero allora da considerare come elementi del sistema di comunicazioni o del sistema della psiche. I fenomeni corporali ed i modi del comportamento non sono quindi mai in sè dei sintomi; lo diventano soltanto quando degli osservatori che comunicano su di essi li identificano come tali. Tutti i fenomeni psichici ed interattivi, che non sono direttamente comprensibili con le regole della comunicazione quotidiana, hanno la possibilità di essere interpretati come sintomi, cioè sono nell'ambiente del sistema medicale e del sistema sociale. Quindi vi sono diversi livelli di comprensione della comunicazione, ma su questo punto ritorneremo. Per ora possiamo aggiungere che come sintomi vengono indicati solo quei fenomeni ai quali l'osservatore - o gli osservatori - non possono attribuire nessun significato

diretto e deducibile dal contesto comunicativo. Essi sono comprensibili come devianti a partire dalle aspettative e non dalla situazione· Richiedono quindi una spiegazione, cioè la costruzione di un meccanismo generativo. Se un sintomo è non intenzionale bisogna riconoscere che non è un fenomeno comunicativo. Poichè ai sintomi non può essere attribuito nessun carattere intenzionale diretto all'interno della comunicazione, vengono interpretati al massimo come segni che rimandano ad un'altra radice causale ma questa volta al di fuori del contesto dell'interazione e comunicazione dirette, vale a dire al di fuori dei confini del sistema sociale. La non realtà della comunicazione dentro la funzione medicale è ponderata da questi parametri. Il fulcro dell'operatività ricorsiva del sistema sociale medicale non è la comunicazione, bensì una diagnosi ed una terapia corrette fatte da chi se ne intende più di altri. La funzione di cura della malattia viene svolta in base all'orientamento al codice sano/malato. La distinzione tra malato e sano dovrebbe appartenere agli schemi più antichi che guidano l'auto-osservazione e l'etero-osservazione umane, specializzatisi nella storia dentro un quadro di pertinenze cliniche specifiche. Si dovrebbe dunque supporre che l'uso di questi concetti segua determinate regole introdotte da secoli e che il loro significato si ponga oltre ogni dubbio. Però molto spesso non è esattamente cosi. Se applichiamo le leggi della forma descritte da George Spencer-Brnwn, ci troviamo di fronte al tormento della scelta: dobbiamo occuparci più da vicino del significato del concetto di salute o di quello di malattia? Ogni genesi di forme è il risultato di una o più distinzioni, mediante le quali uno stato marcato all'interno di un confine viene diviso da uno stato non marcato al di fuori di questo confine. L'osservatore attribuisce all'un lato della distinzione e non all'altro uno o più tratti caratteristici della distinzione. Entrambi i lati, l'interno e l'esterno, formano insieme la forma generata dalla distinzione. Essa è definita non solo da ciò che viene incluso tracciando il confine, ma anche da ciò che viene escluso. Allora, in Medicina di cosa ci si deve occupare, di salute o di malattia e con quali conseguenze? Cioè quale forma dobbiamo considerare: la forma della salute o la forma della malattia? Detto diversamente: quali conseguenze ci sono per i pazienti ed i terapeuti, per la loro auto-osservazione e la loro etero-osservazione, per l'inizio e la fine della terapia, cosi come per i costi, se scegliamo come stato marcato la malattia oppure, come alternativa, la salute? Per motivi pragmatici sembra essere più utile prendere in considerazione la forma della malattia: per l'osservatore è più semplice identificare delle caratteristiche che tipizzano il lato della malattia, anche se ciò crea delle specificità dal lato del rapporto del sistema medicale con la struttura sociale. Molto più difficile è indicare delle caratteristiche che possano essere considerate senz'altro univocamente caratteristiche della salute. Ne deriva che il sistema della medicina oggi si vede esposto a una duplice critica: non sarebbe abbastanza umano e costerebbe troppo· Da entrambe le prospettive la critica è plausibile e difficile da confutare fintanto che non si sa quanta umanità e quali costi rappresentino la giusta misura. Un poco più di disponibilità e di parsimonia si potranno sempre pretendere, e non sarà certo difficile portare a sostegno delle proprie richieste esempi più o meno scandalosi. Intanto occorre chiarire alcune questioni linguistiche. Ad un'osservazione più attenta infatti sembra che entrambi i lati della distinzione vengono sempre più spesso scambiati. Ad es. la sezione delle Nazioni Unite che si dovrebbe occupare della lotta alle malattie, si

chiama Organizzazione mondiale della Sanità, le mutue in Germania - ma un tempo anche in Italia - si chiamano mutue sanitarie e nei notiziari si sente continuamente parlare di discussioni sull'esplosione dei costi nei sistemi sanitari, sebbene si tratti solamente dei costi delle malattie. Si potrebbe prendere atto di questo in tutta tranquillità, se la distinzione malato/sano non guidasse anche l'osservazione dei medici dei terapeuti e di altri curatori. Le idee su cosa sia la malattia e su come la si combatta sono guidate da questo schema. Sembra dunque avere un suo senso studiare questa distinzione per vedere se le strategie di azione e di trattamento che nascono dai costruttivismo radicale si orientino maggiormente alla logica delle descrizioni linguistiche, piuttosto che alla logica dei processi descritti. Questa spiegherebbe come mai finora non sia riuscito a nessuno (nemmeno alla cosiddetta organizzazione mondiale della sanità) di fornire una definizione soddisfacente di salute sulla quale vi sia consenso. Vi è consenso sul lato negativo del codice e non su quello positivo: questo è un motivo piuttosto serio che impedisce l'incastro pragmatico della medicina nella Teoria dei sistemi sociali. Per contro sembra essere relativamente semplice mettersi d'accordo sulla definizione di malattia. La salute è riconoscibile soltanto nell'assenza della malattia cioè nell'assenza delle caratteristiche significative per la malattia tra le quali la costituzione operativa di un sistema sociale al quale si applica la regola generale di formazione dei sistemi. Luhmann si chiedeva se da un'analisi sociologica ci si potesse attendere di più. Sia da un'ottica sociale che da una prospettiva finanziaria la medicina si presta facilmente alle critiche che pero può anche parare senza difficoltà a motivo della sua specializzazione funzionale. Di solito basta un accenno al fatto che in ultima analisi si tratta della salute, che non si può piegare a piacere ad esigenze sociali o economiche. Per giudicare le malattie il medico si avvale della sua autonomia e della conoscenza tecnica. Il medico deve fare luce su un ambito inizialmente non osservabile: l'interno del corpo. Questo ambito non osservabile direttamente, nella maggioranza degli approcci alla malattia induce a postulare uno stato o un processo deviante all'interno dello spazio delimitato dall'epidermide, che viene chiamato malattia. Nella medicina magico-animistica questo mutamento interno al corpo viene concettualizzato come "incorporazione del demone che fa ammalare". Chi non ha riguardo per i demoni ne viene posseduto come una casa vuota, cosi diventa malato. Nell'antica medicina greca e romana, quella ippocratica, la malattia veniva interpretata per contra come un disturbo dell'armonia dei quattro elementi fondamentali (fuoco, acqua, aria, terra) all'interno del corpo. Nella medicina di Galeno, la malattia era causata da una mescolanza squilibrata e perniciosa dei quattro fluidi cardinali (sangue, muco, bile gialla e bile nera). Il sapere sulle strutture e sui processi che si celano dietro i confini dell'epidermide è stato per millenni molto scarso. Solo con la fine del XVIII secolo, si inizio a cercare le strutture corporali patologiche mediante l'autopsia dei cadaveri e finalmente si dispiegò la possibilità di collegare le formazioni dei sintomi (durante la vita) con i mutamenti intra-corporali. Il risultato finale provvisorio di questa organizzazione dello sguardo diagnostico concesse di spingersi aldilà dei confini precedenti con lo sviluppo di una grande quantità di procedimenti tecnici, che resero progressivamente visibili le strutture ed i processi interni al corpo (dalla radiologia, attraverso l'endoscopia, fino alla tomografia con emissione di positroni).

Dall'invenzione dello Stetoscopio fino alla TAC si realizza una crescita nello sviluppo dello sguardo diagnostico. Queste dinamiche creano le condizioni per dilatare in senso semi-divino lo status dei medici dato che certe operazioni richiedono, per considerazioni del tutto pratiche, la separazione tra soggetto ed oggetto dell'azione e del trattamento. Quindi è difficile contrapporsi al medico fintanto che nella società non c'è nessuno che di malattie se ne intenda più di lui. Ed in tal senso si consumerà una definitiva separazione osservativa: il medico si dedica ai mali ed il paziente ai sintomi. Il normale paziente, che non dispone dell'ampliamento tecnico dello sguardo clinico, vede, ode e sente unicamente dei sintomi. Ed essi possono essere percepiti soltanto perchè sono localizzati fuori dal suo corpo· I sintomi si manifestano all'incrocio di corpo e coscienza che sono però fatalmente sistemi chiusi: Luhmann affermerà che il dolore riesce a creare una forma di contatto tra corpo e coscienza assegnando alla Medicina un compito ricco di suggestioni, ma assai improbabile dal lato operativo. Quindi il terapeuta ha la possibilità di guardare il paziente da una prospettiva esterna. L'esclusiva possibilità tecno-medica di osservare si oppone alla impossibilita del candidato paziente di controllare l' esito delle predizioni nonchè di organizzare le sue osservazioni a partire da questo surplus di anticipazione del futuro. Del resto non ci si trapianta un rene da se. A ciò si aggiunga che medico e paziente, entrambi attori sociali, dispongono di possibilità distinte di azione e quindi di trattamento. Le opzioni di osservazione e di azione autoriferite sono limitate. Ci si può guardare la nuca solo grazie a degli specchi o ad altri apparecchi tecnici e ci si può auto-somministrare farmaci ed al massimo misurare la pressione sanguigna, ma ci si ferma qui. Se ci si spinge più avanti si entra nell'ambito dei rigidi patti sociali che regolano le decisioni terapeutiche, specie le più delicate. Le interdipendenze tra medicina ed altri sistemi di funzione sono molto importanti. Il sistema della medicina è strutturalmente accoppiato con l'economia, la scienza, il sistema giuridico e cosi via: non con i corpi però. In che senso? I sistemi operativamente chiusi sono determinati strutturalmente e quindi un'interazione istruttiva tra un terapeuta ed un sistema indicato come malato a rigor di logica, non sarebbe possibile. Le distinzioni interno/esterno, che guidano la maggior parte degli approcci terapeutici, non sono però caratteristiche dei sistemi osservati, ma la loro descrizione: cosi il corpo ad es. non distingue tra interno ed esterno, come può fare un osservatore. Le sue operazioni si succedono come si succedono, determinate dalle strutture biologiche. Non e un caso che dalla nascita il corpo produce un numero impressionante di auto-riparazioni. Quindi per il sistema biologico non vi è nessun ambiente, nessuna distinzione tra se e non se, poichè gli servirebbe una prospettiva esterna. I processi corporali, che un osservatore esterno indica come malattia, sono dunque delle reazioni determinate dalla struttura biologica del corpo ad eventi che per l'organismo sono dotati di senso. Le possibilità della terapia si limitano all'utilizzo di queste modalità operative organiche, determinate strutturalmente. In linea di principio in questo modello si possono distinguere due tipi di nascita di malattia: o il corpo interpreta degli eventi, che per il mantenimento della salute dovrebbero essere visti come privi di senso, oppure degli eventi che il corpo dovrebbe considerare senza senso, vengono interpretati come dotati di senso, ed allora hanno luogo delle operazioni e dei processi che producono sintomi. In effetti c'è bisogno dei sintomi per diventare pazienti. Solo

chi mostra dei sintomi viene etichettato come paziente. I sintomi formano la caratteristica definitoria, secondo la quale gli osservatori distinguono il paziente dal non paziente. Osservando una persona, dei fenomeni percepibili (ad es. macchie rosse in viso, grida di dolore ecc.) vengono distinti e valutati come devianti rispetto a degli stati - o comportamenti - che normalmente ed ovviamente ci si aspetta, nel senso che c'è un fenomeno che viene considerato dato che non se ne richiede una spiegazione. Se si parte dai recenti indirizzi della teoria dei sistemi, i sintomi non devono essere considerati elementi del corpo, anche se questo va contro il nostro modo di pensare quotidiano e spontaneo. In base a considerazioni teoriche è più utile trattare l'organismo, la psiche ed il sistema sociale come sistemi autonomi, operativamente chiusi, che rappresentano l'ambiente gli uni per gli altri. Gli eventi, i processi o gli stati indicati come sintomi sono, secondo questa concettualizzazione, elementi dell'ambiente del corpo, elementi del sistema sociale e/o della psiche. Se nell'auto-osservazione vengono percepiti dei sintomi, si tratta dunque di operazioni psichiche (ad es. sentire dolore, deambulazione disturbata, sentori di malattia, ecc.)· L'ambito di fenomeni nel quale essi vengono distinti è il sistema della psiche. I sintomi sono allora segni esterni al sistema sociale; in quanto segni osservabili vengono allora interpretati come se in base ad essi si potessero trarre delle conclusioni sull'esistenza di stati, eventi o processi esterni al sistema sociale o comunicativo. Essi vengono spiegati mediante un meccanismo generativo all'interno di un altro ambito di fenomeni non direttamente osservabile. Questo ambito di fenomeni può essere il corpo. Ma anche il mondo degli dei e dei demoni gode ed ha goduto, nel corso della storia della medicina, di una grande popolarità esplicativa. In entrambi i casi l'esperto, il terapeuta, assume il ruolo del donatore di senso. Dalla prospettiva di una teoria dei sistemi operativamente chiusi si può affermare che il corpo non distingue tra malattia e salute. Le malattie sono reazioni determinate strutturalmente del sistema corpo a disturbi (perturbazioni) dovuti a mutamenti nell'ambiente. Il sintomo in generale è un modo per difendersi, per costruire la differenza tra vita e morte e la vita si organizza su tale costruzione. In questo senso, esse non si distinguono in linea di principio dalla salute. Anche nel caso della salute il sistema biologico “corpo” reagisce a mutamenti nell'ambiente secondo la sua struttura. La distinzione tracciata dai processi biologici è quella vivente/non vivente. Il suo risultato è il mantenimento o la dissoluzione della distinzione sistema/ambiente. In questi ultimi anni si è passati da una idea di morte come evento ad un concetto di morte come processo. O al sistema corpo riesce la continuazione delle sue operazioni nell'interazione col suo ambiente, ed allora continua a vivere, oppure ciò non gli riesce, ed allora è condannato a morire. A ragione ci si potrebbe domandare cosa comporta questo per i compiti della terapia. Essa dovrebbe realizzare o incoraggiare il passaggio del confine dallo stato indicato come malato a quello chiamato sano o almeno non malato. Se la salute viene presupposta come evidente dall'osservatore, egli non costruisce alcun meccanismo generativo per dichiarare la sua nascita. Cura viene concettualizzata dunque normalmente come rimozione di cause di malattia, ma non come creazione di condizioni di salute. Dove la formazione di sintomi viene spiegata, ne deriva l'estrazione di un *krikster* (siano demoni, virus o affetti repressi) come approccio terapeutico definitivo. I riti di esorcismo ed i metodi di catarsi psicoterapeutica

seguono praticamente la stessa logica di purificazione dell'estrazione dell'appendice infiammata, del salasso o dell'apertura degli ascessi. Qualora disturbi dell'equilibrio interno vengano considerati caratteristiche della malattia, la terapia si rivolge al ristabilimento di questo equilibrio. Nella medicina ippocratica e, dopo in quella Galenica, ad esempio, si tentava mediante misure dietetiche di riequilibrare armonicamente i rapporti di mescolanza dei fluidi corporali. Qui valeva il principio di un trattamento contrastante *contraria contrariis*. Anche la psicanalisi ai suoi inizi seguiva una logica catartica. Più tardi Freud si orientò invece alle distinte prospettive di osservazione del paziente e del terapeuta, dove di nuovo l'una vede, presumibilmente, ciò che all'altra non è consentito. Il conflitto inconscio del paziente come meccanismo generatore della malattia psichica dev'essere portato alla luce, in modo che al paziente diventi cosciente la parte per lui non osservabile della sua vita psichica. Gli interventi terapeutici nell'organismo in quanto sistema autoreferenziale possono di solito mirare alla produzione o all'eliminazione di eventi dotati di senso per il corpo. In quanto sistema sociale la medicina non può che operare in questo modo. Oppure essi possono far si che degli eventi che hanno comunque luogo perdano o acquistino il loro «senso» per il corpo. In questo modo, utilizzando i modelli processuali determinati organicamente, può essere innescata la reazione corporale necessaria per eliminare la malattia o può essere impedita quella necessaria perchè la malattia sorga. I programmi della medicina si producono soltanto nel contesto della codificazione sano/malato e, quindi, sono orientati alla malattia (trattamenti della malattia, prescrizioni di cura). Il medico dice "vedo qualcosa che tu non vedi" e ciò significa che "non puoi vedere che non vedi"; cosi potrebbe suonare dunque una prima regola del gioco nella relazione terapeuta/paziente. Tuttavia essa dovrebbe essere completata dalla seconda regola, cioè "Io posso fare qualcosa che tu non puoi fare". Entrambe le regole si basano sulle diverse prospettive di osservazione del terapeuta e del paziente. Le prospettive distinte di osservazione, di comprensione e di spiegazione, disponibili per il paziente e per il curatore o che comunque vengono attribuite ad essi, determinano da sempre la complementarità della relazione medico-paziente. Il paziente, come il terapeuta, può osservare direttamente dei sintomi all'interno dell'interazione. Si tratta di un ambito di fenomeni aperto allo sguardo di entrambi. Se i sintomi sono di tipo psichico, allora essi sono accessibili soltanto all'osservazione diretta di un solo osservatore, del paziente, che ad esempio soffre di qualche dolore. La formazione specifica del medico gli fornisce anche il sapere necessario sulle spiegazioni di volta in volta tecnicamente accettate della malattia, siano esse i meccanismi generativi, che vengono costruiti nell'ambito del corpo dalla medicina moderna orientata alle scienze della natura, siano esse una comprensione per le debolezze e la forza di dei e demoni, che il terapeuta può sfruttare come avvocato dcl paziente nella medicina teurgica o in quella magico-animistica, ecc. In ogni caso, la medicina costruisce storicamente meccanismi generativi diversi della malattia in base alla semantica disponibile. Poichè si occupa primariamente dell'ambiente, e non dell'improbabilità della comunicazione, il codice non definisce un mezzo di comunicazione generalizzato simbolicamente. Dunque, per il successo della comunicazione sono sufficienti il presupposto della volontà di cooperazione ed un apparato simbolico (medicamenti dai nomi tecnici e accuratezza nelle prescrizioni

per l'uso). In realtà lo stesso principio di intervento vale quando si deve intervenire sul piano della psiche o del sistema sociale. L'intervento terapeutico o di consulenza può essere di solito efficace sul piano della modificazione dell'attribuzione di senso, cioè del mutamento di sistemi di significato individuali o collettivi. Con i mezzi della comunicazione, esso può fare in modo che le modalità operative che generano problemi vengano abbandonate sul piano psichico o su quello sociale, oppure che per il mantenimento della libertà dal problema vengano prodotte le operazioni necessarie. Poichè il suo valore positivo e la malattia, la medicina non ha neppure costruito una teoria della riflessione. Cosa intende Luhmann con i concetti di "Riflessività" e "Riflessione"? Con riflessione si indica una specifica forma di auto-osservazione di un sistema, caratterizzata dal fatto di servirsi della distinzione sistema/ambiente e di osservare l'unita del sistema nel suo complesso. Anche la riflessione presuppone quindi il proseguimento dell'autopoiesi del sistema, ma consente nello stesso tempo a quest'ultimo di acquisire informazioni su se stesso: lo inserisce in una differenza (la differenza sistema/ambiente) e, interpretandolo come unita contingente lo confronta con possibilità alternative. La riflessione porta infatti a confrontare lo stato del sistema con stati differenti, ad interrogarsi sui vantaggi e svantaggi di ciascuno ed a cercare di trasformare il sistema nel modo più favorevole". Anche la riflessione è un'osservazione ed opera sulla base di una semplificazione del suo oggetto. Cosi come l'osservazione esterna non può quindi mai portare ad una conoscenza esaustiva del sistema osservato. Anzi la riflessione, realizzandosi all'interno del sistema, conduce a dei paradossi col rischio del blocco delle operazioni. Con la riflessione pero il sistema potrà auto-riformarsi, determinando una trasformazione delle sue stesse strutture: quali sono le strutture della Medicina? Aspettative? Di chi, del medico o della tecnica chirurgica? I problemi restano sempre gli stessi. Solo il sistema operativo osserva? E la coscienza del malato? Per quanto grave ed implacabile sia la malattia, siamo certi che il malato non abbia, pur nella propria tragedia, forti capacita osservative? Se si considera lo sviluppo della medicina dal punto di vista di una teoria dell'osservazione, si può rilevare come dall'antichità fino ad oggi alcune altre differenze-guida si siano dimostrate essenziali e strutturanti: la distinzione osservabile/non osservabile è connessa strettamente a questa, la distinzione comprensibile/non comprensibile (oppure non ancora comprensibile). Queste differenze guidano l'osservazione in tutti i modelli di malattia e di terapia. I ruoli dei pazienti e dei terapeuti e le loro relazioni reciproche vengono costituiti mediante il fatto che, in quanto osservatori essi hanno accesso a differenti ambiti di fenomeni e che l'uno capisce ciò che l'altro non capisce. Da qui emerge il "lusso comunicativo" nello stato di malattia. Certamente anche il paziente ha un ruolo esclusivo in quanto auto-osservatore: egli può fare delle affermazioni che non sono falsificabili da altri osservatori. Soltanto lui ha accesso alla sua propria esperienza. Questo porta a parecchi problemi di oggettivazione riguardo al fatto se ci sia veramente una formazione di sintomi o meno. L'agire medico deriva dal valore attribuito alla salute ma la salute crea collegamenti nel sistema e, dunque, non c'è nulla su cui riflettere (si tratta solo di curare le malattie). Al posto di una teoria della riflessione, si affermano l'indiscutibilità del valore della sanità (che è un valore massimo all'interno della società complessa) e l'etica professionale del medico. Tanto

più rabbiosa si fa allora la richiesta di una maggiore cooperazione fra i medici al fine di realizzare un più elevato grado di umanità ed un maggiore risparmio. Ma i medici collaboreranno? I medici per tutelare questo status di esperti, hanno fatto si che l'arte terapeutica venisse organizzata ed insegnata per secoli in modo settario come scienza segreta, ed ancora oggi essa viene largamente esercitata in questo modo. La distinzione tra sano e malato definisce, pur tra molte improbabilità, l'ambito di comunicazione specifico tra medici e pazienti: attraverso di essa, viene delimitata una funzione per la quale non vi sono equivalenti nella società (ne il potere politico, ne il denaro possono curare). Con i concetti di sano e malato non si indicano dunque particolari stati fisici o psichici, bensì esclusivamente i valori di un codice: il valore positivo è la malattia ed il valore negativo è la salute. Le possibilità della sociologia sono ben lontane dall'essere esaurite, se le si prende in considerazione dal punto di vista della medicina sociale. Allora emergono aspetti, quali ad esempio il comportamento sociale come concausa nell'insorgenza, piuttosto che nella prevenzione delle malattie, o quali l'atteggiamento al letto del malato. Si può allora riconoscere che la medicina preventiva dipende, molto più della medicina con fini terapeutici, da un appoggio sociale. In ogni caso le malattie permettono di collegarsi a qualcosa d'altro nel sistema. La salute invece non da niente da fare, consente solo di riflettere su ciò che viene a mancare quando si e malati. Il sistema della medicina opera, dunque, soltanto quando qualcuno si ammala. Sempre dal lato linguistico, se vi sono molte malattie ed una sola salute, la terminologia della malattia si sviluppa, mentre il concetto di salute rimane problematico. Da un punto di vista medico, i sani sono rilevanti in quanto non malati (o non più malati), oppure in quanto possono soffrire di malattie non ancora diagnosticate. Il sistema della medicina è dunque, codificato in modo anomalo rispetto agli altri sistemi di funzione: è l'unico nel quale il valore per il quale c'è una preferenza sociale (la salute) non è quello che ha capacita di collegamento nel sistema bensì, all'opposto, quello che consente la riflessione (valore negativo nel codice). Tutti questi temi non portano ad un giudizio sul settore funzionale del trattamento medico del malato nella società moderna. Intanto la definizione della meta della terapia come stato non marcato (cioè la non-malattia come assenza di sintomi o dolori), si dimostra senz'altro più utile dell'aspirazione alla salute predeterminata normativamente. Poichè non vi è alcuna caratteristica oggettivizzabile della distinzione per l'attribuzione dell'attributo sano, altrimenti vi sarebbe bisogno della terapia infinita. Forse tale necessita di marcare uno spazio di salute mobilita la medicina che propone, grazie ai rapporti privilegiati con gli altri sistemi sociali un progetto di salute agli individui "dalla culla alla tomba" ed anche dopo essendo presi in carico da una società terapeutica. Questo dovrebbe essere tenuto presente in ogni discussione sugli scopi della terapia, ma anche sull'organizzazione del cosiddetto sistema sanitario. Tutti gli approcci che si danno la salute come meta, nei loro costi non sono delimitabili in linea di principio, dato che non si può ottenere alcun consenso su quando questa meta sia raggiunta. Probabilmente proprio in forza di simili considerazioni capaci di svelare un orientamento sociologico ai problemi della medicina del tutto originale quanto capace di integrare una riforma sanitaria alle altre politiche di welfare in Germania si decise di affidare a Luhmann un piano preliminare di pianificazione sanitaria in vista di una

vera e propria riforma. La terapia infinita, la terapia infinitamente costosa, e necessariamente la conseguenza del fatto che i costrutti, con i quali la realtà viene descritta e rappresentata, non sono privi di costi.

IV

Nella seconda parte del saggio "Teoria della società e Medicina", Luhmann avanza alcune proposte per risolvere i problemi di questo particolare sistema di funzione, non senza aver prima rimarcato alcuni concetti rilevanti per qualsiasi tipo di analisi sociologica del fatto medico. Il primo punto e che si ribadisce di voler muovere non da un approccio di medicina sociale o medico-sociologico, ma da un'impostazione basata sulla teoria della società. Tale impostazione e caratterizzata dal fatto che parte dal sistema globale della società moderna. Il sistema della medicina, in questa ottica, e un sistema parziale della società. Questa caratterizzazione e qui iniziano le complicazioni ha un duplice significato. La medicina e essa stessa evento della società; e essa stessa compimento della società. Non avviene al di fuori della società. Quindi, e errato sul piano concettuale e teorico contrapporre la medicina e la società (secondo un modello corrente: chiesa e mondo laico, economia e società, stato e società, scuola e società). Questa inserzione piuttosto perentoria della medicina nella società, a riproporre cioè dalla particolare ottica delle operazioni mediche una prospettiva globale, cioè quella della società, sembra definire una indubbia centralità teorica della medicina nella costruzione di Luhmann, ma abbiamo più volte rilevato come la realtà del materiale scientifico prodotto smentisca questa prima conclusione. Se la medicina è un sistema parziale, la società, con tutti gli altri suoi settori è l'ambiente della medicina. Dell'ambiente di questo sistema parziale faranno parte l'economia e la politica, il diritto e l'educazione, la famiglia e la religione, ed anche il sistema della ricerca scientifica. Ogni sistema parziale, insieme al suo ambiente, forma la società nella sua globalità; ma ognuno in un modo diverso, in quanto vi è una diversa prospettiva locale. In tal modo si comprende la complessità caratteristica della società moderna che appare ossessivamente all'interno di se stessa: come sistema di malati, con il suo ambiente; come sistema politico con il suo ambiente, come sistema scientifico con il suo ambiente. Poco fa si sottolineava la capacita della medicina di realizzare degli accoppiamenti strutturali con gli altri sistemi sociali; tuttavia questi sistemi sono relativamente autonomi rispetto al loro ambiente e ciò significa che nessuno di essi può essere sostituito da un altro nella sua operatività più specifica. Quindi, "ogni sistema per molti aspetti è indipendente dagli altri, ma per aspetti specifici è anche dipendente, senza che un sistema possa entrare nell'autonomia dell'altro e controllarlo". Si può quindi descrivere questo assetto globale della società come amplificazione di dipendenze ed indipendenze contemporaneamente. Una società di questo genere non e impostata su costanti sommatorie, bensì sulla crescita. E' una società dinamica, volta non semplicemente alla gestione dell'emergenza dopo la caduta, ma al miglioramento in tutte le funzioni direzionali ad un tempo. Noi sappiamo, ed oggi ne facciamo ovunque esperienza, che questo modello di società si scontra con i suoi limiti. Ma l'esserne a conoscenza non ci porta ancora a ciò che in società precedenti si chiamava saggezza. Per la nostra

società non vi è razionalità che potrebbe essere insita nell'autolimitazione. Non vi sono, per esempio, motivi medici per non tentare una guarigione o un prolungamento della vita, che sono possibili, come non vi sono motivi politici per rinunciare al consenso elettorale o motivi economici per rifiutare occasioni di guadagno. Chiusura operativa ed autoriferimento: questa è la chiave socio-strutturale del Moderno. In seguito vi sono altri ancoraggi della medicina alla società perchè molti tratti che sono oggetto di critica nel sistema odierno della medicina si ritrovano anche in quasi tutti gli altri sistemi funzionali. Una critica che partisse da questo punto, se svolta in modo conseguente, sarebbe una critica della società. Se non si parte dall'operato dei medici, ma dal sistema della medicina, che comprende anche i pazienti, bisognerà ricercare nuovi obiettivi su cui appuntare la critica. Lo si può spiegare con alcuni esempi: tutti i sistemi funzionali si differenziano sulla base della loro possibilità di risolvere determinati problemi e tanto meglio li risolvono, tanto meglio è. Vale per la politica, l'economia, la scienza e, appunto, anche per la medicina. All'interno di questi sistemi quindi non vi sono argomenti contro la loro funzione propria. Tutti i sistemi, proprio per la struttura della loro differenziazione, sono impostati sulla crescita. I cibernetici parlerebbero di un *feedback* positivo, di un'amplificazione della deviazione. L'antica razionalità della giusta misura (niente estremi, ne troppo ne troppo poco) ne viene completamente invalidata. L'autonomia operativa dei sistemi sociali li fa andare verso una direzione obbligata ed in assoluta cogenza con le dinamiche che da soli hanno selezionato per la loro crescita-chiusura. Ma c'è un problema, quello delle eventuali limitazioni di tale libertà operativa che, se ci sono, devono essere imposte, dall'esterno. Provengono dall'ambiente dei sistemi funzionali all'interno della società e sono mediate soprattutto dal denaro come mezzo di comunicazione: si pensi solo alle limitazioni politiche agli investimenti in sanità, ai limiti posti alle campagne di prevenzione ecc. Tutte le perplessità di Luhmann sulla capacita di controllo di un sistema esterno sulle operazioni di un altro sistema si sintetizzano cosi: "La forma della differenziazione funzionale prevede inoltre che tutti i sistemi funzionali debbano regolarsi e controllarsi da se. Il controllo esercitato dall'esterno, per esempio, un controllo di natura religiosa o politica, o anche un controllo scientifico, è sempre inadeguato, perchè è rivolto ad una funzione estranea". Un ultimo esempio, molto importante, si riferisce al rapporto di amplificazione già precedentemente citato relativamente alle forme della dipendenza e dell'indipendenza. Tutti i sistemi funzionali hanno dei propri settori di routine, in cui le operazioni non creano problemi; ad esempio, i casi normali della prassi giuridica, dell'assistenza spirituale o commerciale o medica. Ma oltre a questi vi sono anche settori di alto impegno sistemico nei quali le interdipendenze aumentano rapidamente ed entrano in collisione con l'autonomia operativa dei sistemi stessi. Un altro esempio: immaginiamo che la scienza trovasse la possibilità di guarire il cancro, ma ad un costo di diversi milioni di Euro per ogni singolo caso; tale conquista della scienza creerebbe problemi di economia che metterebbero il sistema della medicina sotto il controllo della politica. Ma da tale controllo scaturirebbero contemporaneamente problemi assolutamente non risolvibili a livello politico. Se qualcuno dovesse decidere sulla vita o la morte di qualcun altro, questo qualcuno non potrebbe essere un medico che direbbe all'economia deve pagare tutto e comunque. Questi fenomeni

di amplificazione delle interdipendenze nei settori ad alto impegno vengono interpretati spesso come dimostrazione della progressiva de-differenziazione del nostro sistema sociale. Ma è un errore. Si tratta di problemi soltanto perchè l'attuale differenziazione della società li trasforma in problemi che non si possono risolvere, nè in un unico sistema funzionale, nè con l'associazione di tutti. Sono problemi cresciuti rapidamente al di sopra dei singoli sistemi di funzione di cui e costituita la nostra società la quale, per dirimere delle questioni importanti, ha solo i suoi sistemi operativi a disposizione. Se non si procede operativamente, si dibatte. Quindi, il sistema della medicina condivide le strutture tipiche della società moderna. Ci si può soltanto chiedere in quale modo il sistema della medicina si evolverà nel contesto dei suoi e degli altri problemi e se, sulla base della sua specifica funzione, e in grado di sviluppare dei criteri propri. Ma qui entrano in gioco i pesanti deficit strutturali della medicina. Si è stabilito che è un sistema sociale, ma dovendo definire le sue possibilità di orientamento nella società emerge il problema del deficit di riflessione. Invece di assumersi l'impegno di riflettere, si preferisce parlare di crisi della Medicina, di perdita di esperienza, di mancanza di significato, oppure di ingovernabilità. Alla mancanza di riflessività il sistema della medicina resiste ancora bene, perchè in definitiva sa che cosa deve fare (e che solo al suo interno si può fare). Ma di fronte ai problemi che di fatto la riguardano nella società moderna si trova sprovvista di una propria teoria di riflessione. Basta pensare, per fare un confronto, alla teoria politica dello Stato costituzionale, oppure alla teoria pedagogica dell'educazione, alle teorie economiche di un Adam Smith, o di uno Schumpeter ed alla teoria del diritto nel passaggio dalla lex naturalis, al giusnaturalismo, ed al positivismo, oppure alla stessa teoria della conoscenza con il suo oscillare da epistemologie trascendentali ad altre naturali e, non ultimo, alla dogmatica teologica (specialmente nella versione cattolico-cristiana). Nel sistema della Medicina, invece, l'auto-riflessione come tale, ed in particolare la riflessione in forma di teoria, deve prima di tutto essere instaurata perché non si sono date le necessarie circostanze per la sua costituzione. Una differenza forte dagli altri sistemi è il fatto che essi cercano di compiere la loro funzione per mezzo della comunicazione, mentre – come si è già accennato sopra - nella medicina la comunicazione ha un ruolo marginale. Per gli altri sistemi funzionali il compimento della funzione si esprime nel successo della comunicazione, ossia nel fatto che delle persone vengano indotte ad atteggiamenti o modalità comportamentali che non avrebbero scelto spontaneamente. Come già anticipato, nel caso della medicina le cose sembrano stare assai diversamente dato che il medico deve essere in grado di aiutare anche quando il paziente, per motivi fisici o psichici, non fosse in grado di comunicare. Lo scopo di ogni sistema sociale viene definito sempre come qualcosa che non si può raggiungere soltanto per mezzo della comunicazione. Il medico può avere forse più possibilità di successo con la sua cura per il fatto di poter interrogare il paziente che è presente anche come persona che sa di se e si auto-osserva. Nonostante la medicina sia codificata in modo anomalo e mostri una incidenza della comunicazione sulla propria operatività piuttosto bassa; nonostante non abbia mai elaborato una strategia di riflessione Luhmann procede in una ricognizione delle particolari difficoltà che conducono il sistema ad un esito imprevedibile. Ma la funzione si compie in modo più o meno silenzioso. In ogni caso

il problema centrale non risiede nella comunicazione, bensì nella scelta di una diagnosi ed una terapia esatte. L'operazione basale del sistema della Medicina allora non è legata alla forma della comunicazione. Sia un dentista loquace che un dentista di poche parole possono fare un lavoro altrettanto buono. La cura medica richiede decisioni politiche, conoscenze scientifiche, finanziamenti, regolazione giuridica. Le interdipendenze non intaccano l'autonomia del sistema della medicina: possono essere coinvolti uffici del lavoro, sedute parlamentari, commissioni etiche, preti, parenti, ma la costruzione della malattia (la diagnosi e la cura, l'informazione ed i consigli) rimane materia della medicina. Non vi è un altrove per la costruzione sociale della cura e della malattia. Il fatto che nelle operazioni del sistema medicale possano essere coinvolti diversi altri sistemi sociali fa pensare che Luhmann abbia effettivamente sempre ragionato di medicina, ma all'interno della ricerca svolta per decenni proprio su quei sistemi sociali capaci di riflessività, codificati in modo normale, dove la comunicazione svolge una funzione centrale a livello operativo, mantenendo la medicina nel ruolo di macro-sistema ombra della teoria, a fronte della cui costituzione, elaborare la piena legittimità teorica di tutti gli altri. Un macro-sistema non a caso dato che evolutivamente, si è allargato l'ambito di rilevanza della medicina, che rischia di estendersi oggi all'intera condotta di vita individuale. Si tratta in effetti di un mutamento evolutivo che appare correlato anche all'inflazione delle pretese di trattamento della malattia: non appena diventa possibile, un trattamento non può più mancare anche nell'Ospedale più sperduto e le disuguaglianze vengono considerate scandalose. Questo aumento di pretese contribuisce anche all'affermarsi di una politica espansiva e dei corrispondenti problemi finanziari. Quando accade ciò si verifica una sommatoria tra diritti universali e singole pretese che dice tutta la scarsa sostenibilità economica di diversi sistemi sanitari anche perchè il tentativo di ridurre le pretese di cura, riducendo i costi, viene impedito dall'autonomia del sistema della medicina: il calcolo economico non può anche essere un calcolo della sofferenza. Cioè il sistema medicale è a rimorchio di molti altri sistemi sociali, ma sa mantenersi autonomo nelle dimensioni di trattamento del corpo che sono maggiormente lontane dalla capacita osservativa di quei sistemi sociali da cui la medicina pur dipende. A partire dal fatto incontestabile che la salute è probabilmente il bene supremo della società, altre questioni pressanti come nel caso di un prolungamento della vita, tecnicamente possibile, delle implicanze relative alla fecondazione in provetta (e della coltivazione dei feti) e di molte altre, vengono demandati ai Comitati di Bioetica, anche comitati etici, "come se i problemi di questo genere fossero problemi morali riguardanti la prassi del medico. E questo sorprende non ultimo perchè in altri settori funzionali il sapere derivante dalla riflessione ha sempre ricercato e conquistato anche una certa distanza dalla morale. Di religione Luhmann ha scritto troppo; di medicina troppo poco, eppure entrambi sono sistemi di funzione che riproducono nel proprio contesto operativo specializzato le dinamiche osservative che la società/mondo seleziona e dirige sull'ambiente umano. Perchè questa latitanza con il sistema della medicina scientifica? Perchè Luhmann ha deciso di non partecipare a quella che in molti hanno definito la contemporanea "Fabbrica del corpo?". Nessun rilievo, nessun appunto per la questione di cui sopra, anzi, Una suggestione mediatica ci conduce rapidamente altrove.

V

Come un'astronave precipitata nella polvere. Si tratta di un'immagine da ricondurre alle ovvie conseguenze dell'allevamento mediatico che tutti noi abbiamo subìto, ma serve anche a fotografare le attuali contingenze di un dibattito assai rilevante (non sulla latenza teorica di Luhmann nei riguardi della medicina, ma riguardanti altre direttrici di pensiero). Di recente sono stati pubblicati due volumi su temi apparentemente diversi, ma che sono accomunati da un interesse di fondo per la Teoria dei Sistemi di Luhmann. Il primo volume è del Prof. Sergio Belardinelli ed è un commiato assai paludato, elegantissimo ed intellettualmente partecipato dalla persona e dall'insegnamento di Luhmann. Si tratta di una specie di epitaffio, di una elegante consistenza lapidea il cui nitore non ricerca smentite, ma celebra la nobile intenzione di scrivere parole elettive sulla tomba teorica di Luhmann. La potenza del sistema teorico, la grandiosa notorietà che ne costituiva ovvio correlato, le interminabili discussioni sul suo statuto epistemologico e le feroci opposizioni che ne scaturirono, davano l'idea di una potente astronave, piombata sul Pianeta Terra da un altrove remoto quanto incalzante, che per decenni con i suoi voli radenti scompaginò i cuori e le menti, ma che per forza maggiore, strisciando rovinosamente spense i motori in modo desolato in mezzo ad una nuvola di polvere. L'altro volume riguarda la Prof.ssa Elena Esposito che Niklas Luhmann definì più volte come "una delle sue migliori collaboratrici". Nel volume "Comunicazione artificiale" la teoria dei sistemi è presente, soprattutto nel suo cardine concettuale, quello legato ad un concetto di comunicazione molto diverso da quello perimetrato dalle normali teorie della comunicazione. Il tema del libro è l'Intelligenza Artificiale, a partire dallo sconcerto suscitato dalle dimissioni di importanti personaggi del core business di colossi della cultura economica digitale come Google. La tesi di Elena Esposito va in una direzione opposta a quella degli allarmati resoconti forniti da chi lavora al costante perfezionamento degli algoritmi di I. A., replicando in certo modo la posizione che a suo tempo N. Luhmann espresse sui movimenti di protesta. Se in riferimento ai movimenti sociali organizzati su posizioni di difesa valoriale e di rivendicazione etico-politica Luhmann spostava il focus delle questioni che sollevavano dalla opposizione al sistema alla indubbia appartenenza al sistema degli stessi contestatori. Esposito sposta anch'essa il focus delle questioni relative ai processi di crescita dell'efficacia simulativa dell'Intelligenza Artificiale (potenzialmente ostile nei confronti dell'umano che progressivamente vi fa sempre maggiore ricorso), per orientarlo in una dimensione chiaramente comunicativa che smentisce gli allarmi e depotenzia le polemiche specialistiche istituendo una chiave di lettura chiaramente sociologica. In che rapporto si pongono le due pubblicazioni, ovviamente entrate nei circuiti editoriali nella piena inconsapevolezza delle rispettive prospettive di osservazione? L'impressione immediata che ne deriva è quella di due tentativi diversi che muovono entrambi da un medesimo baricentro, cioè la teoria di Niklas Luhmann, ma mentre per Belardinelli la tessitura tematica avviene all'interno di un intento

storicizzante (anche condito di un coerente armamentario aneddotico oltre che dalla Evidente padronanza sia dei fondali che delle ribalte della teoria dei sistemi sociali), per Elena Esposito accade esattamente il contrario. Intanto solo una teoria della comunicazione come quella proposta da Luhmann si presta adeguatamente alla messa a tema della novità esorbitante di una comunicazione con l'ambito macchinale che diventa sempre più importante anche nei normali rapporti del cittadino con le istituzioni e questo non è un punto di poco conto data la matrice digitale dello spirito del tempo su cui va riflettendo, con esiti assai rilevanti, il Prof. Costantino Cipolla. Quello che abbiamo realizzato con gli algoritmi di Machine Learning non è una nuova forma di intelligenza artificiale, ma una forma veramente innovativa – e da un punto di vista sociologico assolutamente rivoluzionaria – di comunicazione artificiale. Le macchine hanno imparato artificialmente a comunicare, non ad essere intelligenti, cosa che a questo punto diventa irrilevante. Per quanto riguarda il timore che l'intelligenza umana non sia più rilevante – dato che le macchine sarebbero ormai in grado di fare tutto da sole – si tratta di un timore infondato, anzi è vero il contrario. L'intelligenza umana, anche ora che le macchine sanno operare in modo così efficiente, è indispensabile, anzi lo è quasi ancora di più. Gli algoritmi di *machine learning* riescono infatti a funzionare solo se ci sono persone che operano in modo intelligente. Le macchine sono efficacissime nell'elaborazione delle informazioni, ma non sono in grado di crearne da sole, devono perciò reperirle da qualche parte. Infatti, come ricordavo in precedenza, gli algoritmi di *machine learning* funzionano bene da quando hanno a disposizione i *Big Data* creati dal web 2.0. Senza le prestazioni intelligenti degli esseri umani, le macchine non avrebbero i materiali di cui nutrirsi per svolgere quelle operazioni e imparare ad eseguirle sempre meglio. L'esempio più chiaro di questa modalità di funzionamento è la storia di Google. Google è riuscito a trionfare su quelli che all'epoca erano i motori di ricerca alternativi, come Yahoo e Altervista, perché ha cambiato atteggiamento: anziché cercare di produrre intelligenza artificiale, ha svoltato drasticamente sulla comunicazione artificiale, traendo perciò le sue fonti di informazioni dal web. Una pagina viene valutata interessante ad es. da PageRank a seconda di quante persone si siano collegate a quella pagina. Non solo, ma PageRank va a vedere che cosa hanno scritto le persone che si collegavano alla pagina, per capire di cosa quest'ultima tratti. Google si nutre quindi costantemente dell'attività degli utenti sul web per strutturare le sue ricerche e produrre un risultato, senza bisogno di capire che cosa dicano le pagine. Questo è un esempio significativo, perché ha segnato una pratica che si è molto diffusa anche oltre Google, tanto che si parla di "googlizzazione" a proposito dei tanti progetti che passano dall'intelligenza alla comunicazione, limitandosi cioè ad utilizzare parassitariamente il comportamento delle persone sulla rete anziché cercare di comprenderne i contenuti. La prospettiva proposta dalla sociologia luhmanniana e dal suo particolare approccio alla comunicazione rappresenta un significativo sovvertimento del modo in cui si guarda agli algoritmi di apprendimento automatico. Dietro gli strumenti algoritmici, leggendoli non come un'intelligenza artificiale in via di progressiva autonimizzazione, ma come la ricerca di correlazioni fra dati e con obiettivi predefiniti – da noi umani – ma con modalità auto-apprese, vi è la ricerca di esiti che hanno rilievo a livello di ciò che viene comunicato e questo impatta

notevolmente sulle nostre vite. Tale prospettiva neo-comunicativa è estremamente produttiva al fine di orientare alla giustizia sociale e non all'ingiustizia l'utilizzo degli algoritmi di apprendimento automatico, dove per giustizia sociale intendo la "rimozione degli ostacoli al pieno sviluppo della persona umana e la partecipazione". Nell'impiego degli algoritmi, infatti, siamo sempre davanti a biforcazioni fra due usi tendenzialmente alternativi. Quando gli algoritmi vengono impiegati per diffondere la comunicazione delle informazioni già più diffuse, essi possono produrre un circolo vizioso di amplificazione della diffusione di *fake news*, attraenti per la loro singolarità, anomalia o crudezza, producendo così danni per la giustizia sociale. Quando i meccanismi di apprendimento automatico sono utilizzati per ricercare ricorrenze fra mancato rimborso dei crediti e determinati tratti delle persone – ad esempio la loro etnia o il fatto che vivano in determinate aree di una città –, essi forniscono raccomandazioni che portano a negare il credito alle persone con tali caratteristiche, e così a produrre un'amplificazione sistematica delle discriminazioni, con un'auto-realizzazione della profezia. Quando gli algoritmi, raccogliendo tutte le informazioni disponibili su una persona, fra cui le sue esplorazioni sul web ovvero dati personali acquisiti, prevedono le probabilità di morte o di malattia di quella persona, essi consentono ad una società di assicurazione di differenziare in maniera radicale i premi delle polizze, ponendo le basi per un sovvertimento dell'intero disegno del sistema assicurativo come sistema di solidarietà, che compensa i rischi diversi di persone diverse. O ancora, quando nel campo dell'assistenza alle persone gli algoritmi vengono utilizzati non solo per individuare e comunicare alle persone l'acquisizione del diritto ad un intervento sociale (pensione, casa popolare, reddito di cittadinanza, bonus di qualunque sorte, ecc.) – utilizzo che accresce la giustizia sociale –, ma per annullare ogni rapporto umano con le persone assistite nell'ambito di quel servizio, negando alla persona in difficoltà l'essenziale riconoscimento da parte di un altro essere umano, ecco che gli algoritmi producono danni gravi e accrescono le disuguaglianze. Gli algoritmi dispongono virtualmente di tutti i dati accessibili su Internet e di ogni altra informazione che offriamo loro: noi possiamo fare in modo che alcuni dati non siano accessibili, e osservare cosa ne risulta. A partire da questo possiamo svolgere quella che gli statistici chiamano "analisi di sensitività", osservando la risposta dell'algoritmo all'alterazione dei dati, e da questo comprendere quali fattori pesano sulle predizioni e tenerne conto quando utilizziamo l'algoritmo. Una seconda azione possibile consiste nell'imporre all'algoritmo dei valori. Se è infatti vero che i programmatori che hanno scritto l'algoritmo non ne controllano il modo di procedere, è altrettanto vero che i programmatori raffinati, nello sviluppo dell'algoritmo, immettono anche i propri valori. Si può pensare allora di incorporarvi i valori dell'uguaglianza, in modo da avere, ad esempio, un algoritmo che non discrimini nella concessione del credito, ma che al contrario sia in grado di rilevare discriminazioni nel credito. È una strada oggi già percorsa, ma da esplorare ancora e diffondere. La popolarità determina, fra l'altro, quel meccanismo per cui le pagine che contribuiscono a veicolare *fake news* spesso arrivano ad essere fra le più diffuse al mondo. Modificare il criterio di popolarità è la più potente delle idee a cui pensare, dato che non necessariamente la popolarità di un contenuto deve essere determinata dal numero delle visualizzazioni o dei *like*. Si potrebbe valorizzare, nel

meccanismo di funzionamento dei *social network*, non l'adesione ad un'idea, ma la capacità di un contenuto di determinare il massimo cambiamento di opinione nelle persone che lo incontrano (leggono, vedono, ascoltano). D'altronde attraverso gli algoritmi oggi siamo in grado di distinguere le persone tra sinistra e destra, tra libertarie e non libertarie, quindi c'è la possibilità di usarli per valutare se e come cambiano le opinioni a seguito di un dato contenuto. Si potrebbero così identificare le persone maggiormente in grado di far cambiare idea agli altri: popolare sarebbe chi fa cambiare idea agli altri. Un ultimo passo possibile è quello di cambiare la composizione dei *team* di programmatori. Poiché non sappiamo bene in che modo un programmatore influenzi l'algoritmo, è lecito provare a vedere se si producano risultati diversi attraverso algoritmi sviluppati da team diversi. Sono, queste, quattro modalità con poter instaurare un dialogo con gli algoritmi, una volta che ne abbiamo riconosciuto il ruolo centrale di comunicazione: usarli, svilupparli, ma farne parte del confronto acceso che è base della democrazia. L'era della comunicazione artificiale è solo all'inizio e lo strumento sociologico che meglio si presta ad interpretarne gli sviluppi nasce quasi all'interno di una eterogenesi dei fini della teoria dei sistemi sociali. Non si sta parlando di questioni di poco conto se facciamo riferimento alle problematiche dell'I.A. Per riprendere la metafora astronautica iniziale da cui siamo partiti, l'utilizzo delle teorizzazioni luhmanniane sulla comunicazione (proprio perché prescindono dall'antico concetto di communicatio) possono adattarsi ottimamente alle attuali esigenze di studio ed implementazione di tecniche sociali ed ordinamenti legali capaci di trattare adeguatamente i rischi della neo-comunicazione artificiale. Sulla plancia di comando dell'astronave nella polvere si vanno rapidamente accendendo diversi led, la cui luce è certamente più viva di quella delle candele del più elegante memento mori.

POST-FAZIONE DI RAFFAELE DE GIORGI

Un lavoro impervio quello di Rossano Buccioni, a metà strada tra proposta teorica e resoconto biografico, tra critica sociologica e fascinazione. Risuona però sempre la sua ammirazione e la rivendicazione di un orgoglio della fatica, nel misurarsi con la Teoria dei Sistemi di Niklas Luhmann.

A Lecce ho imparato a leggere Luhmann. Sono stati anni e anni meravigliosi di apprendimento. Anni di una esperienza straordinaria. Anni, nei quali insieme abbiamo visto come il presente si srotolava su una terra che usava le sue pietre per opporre resistenza al presente; anni nei quali camminando su quelle pietre abbiamo visto come su di esse si scriveva la storia di un altro futuro, di un futuro nel quale la politica, proprio come aveva fatto la religione in passato, tenta di bloccare la complessità, di criminalizzare gli spazi della sua apertura. Sono stati anni nei quali abbiamo osservato il rischio del passato e il rischio del futuro, la barbarie degli antichi e la barbarie dei moderni. Anni nei quali anche noi – come il bambino Salvador Dalì, abbiamo cercato di sollevare il manto dell'acqua per vedere ciò che si deposita sul fondo. E infatti, non era questo il significato dell'Illuminismo sociologico? Sono stati anni nei quali ogni sera abbiamo girato insieme l'angolo di

via xxiv maggio. Poi arrivò il tempo in cui dovevo girare l'angolo da solo. Quell'angolo cominciò a sembrarmi come il muro che circondava il tempio delle rovine circolari di Borges. Qui non c'era il fuoco, come nel racconto di Borges, ma era notte, era scuro. A Vernole, pensavo, c'è sempre qualcuno che non c'è più. Fu allora che cominciai a chiedergli anch'io: Mio caro Niklas, cosa mai ti è venuto in testa? Di abbandonarci a noi stessi proprio in un tempo così importante e decisivo?). (Mein lieber Niklas, was ist Dir denn eingefallen, uns in einer so wichtigen und entscheidenden Zeit uns selber zu überlassen?)

II.

Dicevo che a Lecce ho imparato a leggere Luhmann e così ho imparato a leggere la teoria.
Luhmann era la sua teoria. Lui pensava, agiva, come parte del mondo che costruiva. Sapeva di essere responsabile di quel mondo perché ne era parte. E sapeva anche che l'alterità dell'altro era il riflesso della sua alterità e che identità non è altro che il risultato del mantenimento della differenza delle reciproche alterità. Da qui scaturiva il carattere etico e politico del suo pensiero. Una eticità che non aveva bisogno di norme, una teoria della morale che scaturiva dalla sua teoria della comunicazione e dal suo costruttivismo epistemologico, una teoria della politica costruita sull'illuminismo sociologico. Fin dal 1968 l'illuminismo sociologico è stato un manifesto politico e poi il programma di una teoria della osservazione del presente.
La coerenza cognitiva di quella eticità era travolgente: l'osservatore, il hacedor, come diceva Borges, colui che fa il mondo, sa che non vede che non vede quello che non vede, sa che vede solo il risultato della sua costruzione e che parte di questo risultato è lui stesso, e che lui stesso è reso possibile come alterità di un'altra alterità. Dalla coscienza della circolarità della costruzione scaturisce la linearità delle concatenazioni semantiche dell'essere. Un'etica senza norme, una teoria dell'essere senza ontologie, una teoria della identità che scaturisce dalla funzione costitutiva della alterità nella costruzione dell'agire fornito di senso.
Non so se vi rendete conto. Tutto questo è sconvolgente. Alla linearità della rappresentazione dell'azione, a quella linearità che trovate in tutte le teorie dell'azione sociale, qui si oppone la circolarità della produzione di senso attraverso la comunicazione. In quelle teorie trovate ancora le distinzioni che avevano caratterizzato vecchie forme della differenziazione sociale: la distinzione soggetto-oggetto; identità-alterità; norma-fatto; prescrizione-descrizione; libertà-soggezione; produzione di senso-trasferimento di senso; attore-ricettore. Ricordate la casistica di tutte quelle distinzioni? Quelle distinzioni hanno impregnato la leggibilità del mondo moderno, hanno giustificato la centralità della ragione moderna, hanno reso possibile la rappresentazione della sua commedia come sviluppo, progresso, democrazia, libertà. Noi sappiamo, invece, che quella rappresentazione occultava violenza e repressione e che si deve sollevare il manto che copre la superficie dell'acqua per vedere che non si vede cosa è depositato sul fondo.
Il costruttivismo di Luhmann è rivoluzionario. Il pensiero tradizionale si rappresentava la commedia senza destino della ragione moderna; quel pensiero scriveva la drammaturgia di quella ragione. Al luogo nel quale si situava quel pensiero, Luhmann sostituisce lo spazio aperto nel quale si rappresenta la circolarità dell'inclusione che rende possibile l'invenzione di sé attraverso la rappresentazione dell'altro. Alle catene arrugginite della commedia della ragione si sostituisce lo spazio aperto della costruzione possibile di altri mondi. Si sostituisce uno spazio cognitivo che è lo spazio di una creazione, come nella poesia, non come nella commedia.
Il non-sapere della alterità ci fa sentire una pesante responsabilità. Una responsabilità che non ha nessun colore morale, che è laica, che ha come sanzione la riduzione dello spazio dell'agire, del comunicare, dell'essere senza ontologia. È una responsabilità pesante che Luhmann rendeva leggera attraverso una duplicazione riflessiva del non-sapere: attraverso autoironia.
Questa autoironia trasformava la sua pratica teorica e la urgenza del fare in un gioco e faceva di lui stesso un costrutto della ingenuità di un bambino. Ma anche il suo mondo era un costrutto di questa ingenuità.

Egli aveva un atteggiamento cognitivo che gli permetteva di frantumare le stabilità, le certezze, le determinatezze concettuali con le quali il pensiero aveva costruito le sue rappresentazioni del mondo. Egli si accostava a ciò che tutti trattano come ovvio con la semplice domanda: Come è possibile? Come è possibile che i diritti umani siano diritti e siano umani? Come è possibile che la dignità dell'uomo sia intoccabile? Come è possibile pensare che la morale prescriva il bene? Proprio come farebbe un bambino, egli trasformava ciò che è trattato come ovvio in un problema. È questo l'ingenuo chiedersi senza pregiudizi.
Sia ben chiaro: non: quali sono le condizioni di possibilità? Che è il prevenuto chiedersi dei filosofi, i quali presuppongono che l'oggetto sia oggetto, sia qualcosa che sta lì, qualcosa di oggettivo che ha di fronte a sé un soggetto che lo conosce. La domanda è semplicemente: come è possibile? Come è possibile rappresentarsi qualcosa come oggetto? Come è possibile rappresentarsi qualcosa come realtà? Oppure: qual è la realtà della realtà? Come è possibile rappresentarsi il dover essere? Come è possibile pensare che nella società ci sia un luogo della normatività? Oppure: la distinzione tra reale e trascendentale è una distinzione reale o trascendentale?
Egli così costruiva il mondo e costruiva anche sé stesso.

Ora cerco di leggere Luhmann a Lecce. E naturalmente, insieme a voi mi pongo la domanda: come è possibile? Capirete che per rispondere devo costruire Luhmann a Lecce e che, mentre costruisco lui, costruisco me stesso e invento Lecce.
Lecce è sud. I sud non sono periferie geografiche, come farebbe pensare il termine "sud": essi sono periferie della modernità, decentralizzazioni della temporalità dei centri. Nel sud il tempo è periferizzato, non perché sia più lento, ma perché trascina un accumulo di tempo che gli fa perdere tempo. Essi perdono tempo, naturalmente, rispetto alla rappresentazione del tempo che si afferma nei centri. Questi centri sono costituiti in virtù della simultaneità dell'agire e dell'accadere della politica e dell'economia e dell'accadere del diritto. Centri e periferie sono risultati provvisori dell'evoluzione. Osservare come si realizza la periferizzazione di vecchi centri permette di comprendere i presupposti dell'evoluzione della società e di leggere anche i presenti futuri che si manifestano all'orizzonte del presente. I sud oppongono resistenza, nei sud il presente scorre su strati pietrificati del tempo. In questi luoghi del tempo è possibile aprire gli strati del tempo come si fa con gli strati di roccia ed è più facile leggerli. La consistenza (Bestand) di questi strati rende possibile ricostruire più facilmente il presente come condensato della sua storia. Nelle periferie la storia si stratifica, nei centri, invece, la storia si elide e si elude. Qui la storia si condensa, e si conferma allo stesso tempo.
I sud hanno il fascino della differenza. Qui la differenza può essere osservata nella dimensione sociale dell'agire, nella dimensione materiale della produzione di senso e, in particolare nella dimensione temporale della non-contemporaneità del presente (Ungleichzeitigkeit der Gegenwart). Ma nell'universo della comunicazione sociale il presente è sempre contemporaneo. Questo significa che, nella contemporaneità dell'accadere, i sud differenziano presenti differenti e in questi presenti si vede la non-contemporaneità di ciò che è contemporaneo. Nei sud si può fare esperienza della differenza. I sud sono allora allo stesso tempo una parte e l'altra della differenza. Ciò che affascina l'osservatore è il fatto che lui sa che nell'una si vede l'altra. I sud sono ciò che si vede e ciò che non si vede perché questo si conserva, resiste.
A Lecce, per esempio, il sud è terra e mare, è incrostazione di terra, cioè è sedimentazione di ciò che è stabile, di ciò che è fisso, di ciò che è fermo e allo stesso tempo è sedimentazione di ciò che è marino, di ciò che è fluido, di ciò che arriva da fuori, di ciò che vi si stabilisce. Qui il mare penetra nella terra, qui il Mediterraneo è un mare che diventa terra. I suoi popoli sono popoli di terra perché erano popoli di mare. Essi portano addosso il sale del mare e il sole della terra. In altre parole, qui il nomos della terra è già stato il nomos del mare.
Ma c'è ancora dell'altro.
L'agire sociale è tenuto insieme da un fitto tessuto di reciproche dipendenze: in questo tessuto si conserva la immediatezza della stratificazione. Questa immediatezza giustifica l'uso discrezionale che i singoli possono fare delle mediazioni istituzionali. Non importa se si tratta di mediazioni che

sono rese necessarie dalle organizzazioni o se si tratta di mediazioni che sono rese solo accessibili dalle stesse organizzazioni. Diritto e politica occupano gli spazi della mediazione; l'economia seleziona e usa le forme storiche dell'inclusione e dell'esclusione.
La non-contemporaneità del contemporaneo diventava così un luogo affascinante della osservazione del presente come storia. Una zolla di terra (eine Erdscholle) - nel senso in cui Herder aveva usato questa espressione due secoli fa – una zolla di terra (eine Erdscholle) sulla quale restare in disparte, sulla quale fermarsi per osservare la inarrestabile complessità del presente e tentare di penetrare attraverso la intrasparenza di ciò che è contemporaneo.

III.

Per molti anni a Lecce Luhmann ha tenuto le lezioni conclusive dei miei corsi di Sociologia e di Teoria generale del diritto. Centinaia di studenti seguivano quelle lezioni in tedesco attraverso la mia traduzione. L'immensa aula I 5 era gremita, ragazzi seduti sui gradini, un silenzio immobile resisteva per ore e si rompeva solo alla fine quando sembrava che solo in qual momento tutti riprendessero a respirare. C'era una atmosfera di intensa religiosità nella quale Luhmann sperimentava con i concetti che erano stati fissati nei primi volumi di Soziologische Aufklärung, nei manoscritti che sarebbero diventati i capitoli di Das Recht der Gesellschaft, Die Wirtschaft del Gesellschaft. Le mie traduzioni trasformavano la sua costruzione asciutta e lapidaria in un racconto che sorprendeva gli studenti, li appassionava e li legava alla sorpresa. Anche lui seguiva divertito il mio racconto. Sperimentavamo insieme con il linguaggio, con i concetti, con la sorpresa di un pensiero che era assolutamente altro. E questa differenza inchiodava gli studenti. Cominciammo a lavorare riprendendo le pagine di un voluminoso manoscritto elaborato da Luhmann già a partire dalla metà degli anni Settanta. In quel manoscritto era condensato un immenso materiale storico che si intrecciava con un fitto tessuto concettuale. Il manoscritto conteneva il materiale necessario alla costruzione di una teoria della società come sistema universale della comunicazione sociale. Era un'opera nella quale tutta la concettualità della teoria dei sistemi doveva trovare una sua organizzazione sistematica e doveva fornire gli strumenti utili alla ricostruzione della evoluzione della società attraverso lo schema delle differenti forme della differenziazione. Il mio smarrimento di fronte ad una impresa così pretenziosa era molto grande. Luhmann aveva preso un anno sabbatico. Era inverno. Camminavamo sulla spiaggia di San Foca, all'orizzonte si vedevano chiaramente le montagne d'Albania: avevano la fronte aggrottata, erano coperta di neve e sembravano uscite dalle pagine di Mijeni; la spiaggia era vuota, alle nostre spalle Gino il Pescatore, ci urlava per offrirci quello che aveva pescato e che era ancora sulla barca. Sul volto di Gino per secoli le notti di mare avevano scavato rughe profonde come solchi di terra aperta al sole. Era sempre lo stesso sole dell'Adriatico che dal quarto secolo prima di Cristo aveva accompagnato su questa costa illiri, messapi e greci. Tra le pagine che avremmo sfogliato più tardi c'erano tra i primi paragrafi del quarto capitolo i riferimenti alle loro culture altamente civilizzate (Hochzivilisierte Kulturen).
Poi camminavamo sui tratturi della masseria: lo stesso sole filtrava tra gli alberi di olivo, antichi, austeri, immobili, resistenti al vento e ai fatti che avevano sentito e visto per secoli. Ai lati muri a secco che portavano impressa la pazienza e l'eterno silenzio dei contadini: erano fatti di semplici pietre, i contadini li avevano costruiti poggiando con cura una pietra sopra l'altra, senza calce, pietra su pietra e la costruzione si teneva da sé e resisteva al tempo, anch'essa, immobile e austera. Ero certo che quei contadini, prima di costruire i loro muri illirici o greci erano stati sulla barca, come Gino il Pescatore. Guardavo le pietre dei muri a secco e vedevo i concetti della teoria: anche quelle pietre erano state isolate una ad una con lo stesso lavoro artigianale (Handwerksarbeit) con il quale noi cercavamo di sistemare quei concetti. Anche quelle pietre arcaiche ed eterne, si reggevano su sé stesse, erano senza presupposti, erano monumentali e semplici, legate tra di loro da una logica coerente che le inchiodava una all'altra. Come concetti di una teoria quelle pietre si lasciavano

penetrare da ogni radice, disegnavano la resistenza e la sterminata diversità di muri, di scale, di semplici siepi.
Lavoravamo insieme alla riduzione del materiale, alla sua rielaborazione, alla sua organizzazione, al suo raffinamento argomentativo, alla stesura di un testo destinato agli studenti. A partire dalla struttura di quel lavoro, poi, negli anni successivi, Luhmann avrebbe realizzato la forma completa e definitiva della Gesellschaft der Gesellschaft.
Decidemmo come ridurre il materiale esistente a cinque capitoli. Fissammo i temi che dovevano essere trattati, ne parlavamo. Lui scriveva alcune pagine alla macchina da scrivere Olivetti elettrica con tastiera tedesca, io traducevo e rielaboravo in italiano. E poi discutevamo i temi, le argomentazioni, la presentazione dei concetti al fine di raggiungere la massima chiarezza possibile. Lui scriveva, mi passava la pagina, io rielaboravo. Vivevo il fascino del suo pensiero, della struttura della sua argomentazione, la sorpresa della pagina che lui scriveva e mi porgeva: prima una pagina, poche ore dopo un'altra. Scrivevo a mano, prendevo appunti. Che poi non sarebbero serviti. Traducevo, riscrivevo, riformulavo. Era necessario fissare la sua formulazione. Reinterpretare la sua costruzione significava annebbiarla, oscurarla. Gli parlavo della mia riformulazione. La rivedevamo insieme. Era necessario costruire anche un linguaggio concettuale adeguato in italiano. Lui abbozzava in tedesco il percorso argomentativo che ricostruiva gli argomenti corrispondenti del vecchio manoscritto e io redigevo il testo in italiano. La differenza tra il vecchio manoscritto, la sua riformulazione in formato ridotto – la chiamammo San Foca Fassung – è l'immagine, fissata in parole di lingue differenti di un Erlebnis (vissuto interiore) che è molto difficile esteriorizzare e comunicare come Erfahrung (esperienza). Nella sua presentazione alla traduzione spagnola dell'opera che è del 1993, Javier Nafarrate avrebbe colto i caratteri di quella differenza e avrebbe indicato anche la loro più intima natura. Javier Nafarrate vi avrebbe visto la mia sedimentata formazione giovanile al pensiero marxista. Altri avrebbero parlato di materialismo. Altri di letterarietà, di umanesimo. Altri addirittura di ammorbidimento. Io so la ineffabilità di una esperienza interiore.
La Teoria della società fu pubblicata nel 1992.
Avevamo pensato di aggiungere una parte che non figurava tra gli argomenti del vecchio manoscritto. La questione delle periferie della modernità. Era un mio tema. Era un mio pensiero fisso. C'era il problema di chiudere la Teoria della società con la descrizione delle prime manifestazioni della modernità della modernità. Ne parlammo a lungo. I sud, le periferie, sono luoghi delle differenze che si sedimentano in luoghi differenti delle singole regioni. Sono i luoghi della razionalità di ciò che è altro. Ma questa alterità è la alterità immanente alla strutturazione della modernità.
Decidemmo di lasciare la Teoria della Società così come era stata elaborata in quel momento. Era luglio. Della questione discutemmo a lungo, anche in seguito.
Non era possibile includere tutti i temi nella teoria della società. Quel lavoro doveva essere concluso e doveva lasciare lo spazio al trattamento di singoli temi. Ciascun tema richiedeva una riflessione specifica.
Per me la questione centrale era la differenza. Il presente come differenza, il futuro come differenza; la periferizzazione come differenza; la produzione di eccedenze sulla base del normale funzionamento dei sistemi: il fatto che i sistemi sociali trovano razionale espandere, ingrandire vecchie differenze, rafforzare le disuguaglianze. Ed è proprio qui che la questione della differenza si riproduce come questione della differenza di inclusione ed esclusione.
Ho sempre considerato l'illuminismo sociologico un manifesto politico e un programma teorico. Lavorare intorno ad un tema portava a scoprire continuamente nuovi temi, nuove questioni. Una osservazione, una considerazione, una conversazione si trasformava in un programma di ricerca. E così per anni si sarebbero intrecciate curiosità e passione, sorpresa e inquietudine intellettuale.

Eravamo nella Masseria. Un luogo isolato, un mare di olivi e una inesauribile distesa di campi che si perdevano nel mare. Accadeva spesso che contadini o persone che abitavano in paese mi cercassero. Chiedevano semplici cortesie. Ero abituato ad aiutare chi mi chiedeva un favore. Il tuo

tempo, mi disse, è una catena di interruzioni. Le persone che mi cercavano avevano un volto, venivano a trovarci, a parlare. Erano pronte anche loro ad offrire aiuto, in caso di bisogno. Le conoscevo e anche Luhmann aveva imparato a conoscerle. Passammo intere serate al lume di una candela che resisteva sotto un cielo stellato infinito nel cortile della Masseria a discutere di causalità e dipendenza, di razionalità e attribuzione, di stratificazione e di evoluzione. Vivevo il mio esserci (Dasein) come un eterno conflitto con me stesso. Una mattina mi portò dei fogli e mi disse che quei fogli servivano a razionalizzare il mio conflitto: "ero fuori e mi sentivo dentro", mi disse. Erano i fogli di Kausalität im Süden. Un articolo nel quale si condensava la costruzione della causalità come resistenza della stratificazione rispetto alla specificazione funzionale. Causalità veniva trattata come un medium di possibilità accoppiate in modo sciolto, la cui utilizzazione richiede un costruzione di forme relazionali, cioè un accoppiamento stretto di determinate cause e di determinate conseguenze. Le prospettive di un agire che abbia successocosì come la osservazione delle intenzioni degli altri dipendono da una cosiffatta selezione dell aforma (Kausalität war behandelt als ein „Medium lose gekoppelter Möglichkeiten, dessen Verwendung eine Bildung von relationalen Formen, also eine feste Kopplung bestimmter Ursachen und bestimmter Wirkungen erfordert. Aussichten auf erfolgreiches Handeln ebenso wie das Beobachten der Intentionen anderer hängt von einer solchen Formselektion ab"). La conclusione alla quale si arrivava è la seguente: Se una società ha il costume di localizzare la causalità in reti sociali personalizzate e di aspettarsi successo o insuccesso dall'uso di questa specifica forma della causalità, sarà difficile cambiare qualcosa in queste condizionatezze se, come sostituto, non si possono mettere a disposizione forme della causalità altrettanto maneggevoli. Più denaro o ulteriori prescrizioni giuridiche serviranno solo a mettere alla prova e a confermare l'efficacia dei contatti della rete". Il senso di questa riflessione sul diritto si trova anche nelle ultime pagine di Das Recht der Gesellschaft, là dove si chiede se la centralità del diritto non sia una anomalia della vecchia Europa.
La questione della differenza e la questione della razionalità che furono temi centrali in quegli anni trovarono il loro sviluppo in Inklusion und Exklusion e poi in un altro contributo che fu realizzato anche esso qui a Lecce.
Erano diversi giorni che Luhmann lavorava senza raccontarmi le pagine. Significava che ci sarebbe stata una sorpresa. Avevo l'impressione che nella stanza dove ero seduto si fosse diffuso prima il suo sorriso ironico e poi fosse entrato lui. Entrò, si fermò alle mie spalle e mi chiese: Chi sono i nuovi barbari? Non sapevo che dire, non avevo idea.
Pensai al romanzo di Coetzee, Aspettando i barbari; alla poesia di Kavafis. Continuava a sorridere della mia difficoltà a rispondere. Habermas, naturalmente! Disse quasi sottovoce. Lo guardavo anch'io con un sorriso appena abbozzato. Mi parlò della differenza tra selvaggi e barbari che Schiller aveva trattato in un passo delle sue lettere sull'educazione estetica: i selvaggi si accostano al mondo con la ricchezza dei loro sensi; essi sono capaci di fare esperienza delle sterminate possibilità dell'agire in un universo complesso e irriducibile. I barbari hanno inventato il ferro e accedono al mondo solo attraverso questa loro invenzione. Habermas ha inventato la ragione e crede di poter accedere alla complessità del mondo come facevano i barbari con la loro invenzione. Era l'inizio di Jenseits von Barbarei . Una descrizione lucida e sconvolgente della barbarie della società moderna e contemporanea e della ragione che sostiene quella barbarie.

Proprio su questa società, sulla descrizione della sua struttura, della sua differenza, circolano tanti luoghi comuni. Uno dei più diffusi è quello che la caratterizza come società del rischio.

Era la seconda metà degli anni Ottanta. Già circolava una vasta letteratura sulle questioni ecologiche, sulle tecnologie, sulla minaccia alla salute che proveniva da infermità che si diffondevano in modo spaventoso per la emergenza di stili di vita che i benpensanti consideravano riprovevoli e peccaminosi (Lebensstile, die die Wohldenkenden für verwerflich und sündig hielten).
A Vernole c'era il vino prodotto in casa. Alla televisione si dava la notizia dell'ultimo scandalo italiano: vino prodotto con metanolo. Qualcosa che causava infermità e morte. È difficile, disse Luhmann, bere il vino e ascoltare queste notizie. L'uomo di campagna ci restò male, ne fu risentito.

(Der Man vom Lande wurde verletzt, er war verärgert). Professore, disse l'uomo di campagna, tentando di controllare la sua vecchia dignità ferita, il mio vino è sicuro. L'unico rischio che corre è che non sia buono. E se non è buono? Chiese Luhmann. Ne faccio aceto, rispose senza esitazione l'altro. È possibile che l'anno successivo sia buono, o che sia addirittura ottimo. Quell'uomo di campagna aveva una rappresentazione lucida di rischio, ma era una rappresentazione premoderna di rischio. Per il rischio, come lo intendeva lui, non c'era più spazio nella società moderna.
Nei mesi successivi discutemmo a lungo di rischio, delle parole dell'uomo di campagna, della sua rappresentazione del rischio che corrispondeva a quella che nell'Ottocento si trovava tra i coltivatori di riso in oriente. Il primo problema da affrontare era: qual è la distinzione che permette di indicare rischio? Qual è l'altra parte della quale rischio è l'altra parte? Non poteva essere sicurezza, anche se sicurezza era la implausibile ovvietà che tutti accettavano e che avrebbe avuto una carriera luminosa. E poi: perché greci e romani non avevano neppure un termine che potesse indicare rischio? Perché rischio si trova per la prima volta in documenti notarili della fine del tredicesimo secolo? Perché il termine rischio è lo stesso in tutte le lingue che esprimono quel concetto? In altri termini: perché rischio è la rappresentazione di una questione tipica della società moderna? Non poteva trattarsi solo di un una questione relativa all'uso moderno della tecnologia.
Rischio ha a che fare con la struttura della temporalità della società moderna, con la forma della sua differenziazione; ha a che fare con il futuro. Ha a che fare con il non-sapere; rischio ha a che fare con la forma della alterità.
L'Università di Lecce concesse a Luhmann il titolo di Doctor honoris causa. La sua lectio magistralis aveva come titolo: La morale del rischio e il rischio della morale (Die Moral des Risiko und das Risiko der Moral).
Poco dopo fondammo il Centro di Studi sul Rischio. Scrivemmo il progetto del Centro a Oerlinghausen. Dalla Ratlosigkeit – di cui abbiamo già parlato – scaturì una miniera di pensieri, di idee, di lavori.
Sono quasi trentacinque anni. Il Centro è stata una esperienza unica. Luhmann scrisse diversi contributi che sono raccolti in Beobachtungen der Moderne. Uno di quei contributi, Die Beschreibung der Zukunft (La descrizione del futuro) fu letto in occasione della presentazione del Centro. L'altro, Ökologie des Nochtwissens (Ecologia del non-sapere) delinea prospettive di ricerca per finanziatori non ancora identificati (skizziert Forschungsperspektiven für noch nicht identifizierten Geldgeber)) come si può leggere nel Vorwort (Prefazione) dell'opera. Mi dette il manoscritto e mi disse: questo è per te (das ist für Dich). Era febbraio del 1991.

Un bicchiere di vino; l'uomo di campagna; Luhmann; una sera a Vernole. Ne scaturisce una sterminata ricchezza di questioni, di problemi, di riflessioni; ne scaturisce la contraddittorietà e la obsolescenza di semantiche che erano accettate come autoevidenti; si percepiscono concetti che hanno bisogno di un linguaggio nuovo che sia capace di formularli; si profila uno stile di pensiero che si oppone alla ovvietà del pensiero tradizionale: finalmente si riesce a capire cosa significa osservare il mondo dall'altra parte, si comincia a vedere il presente come differenza.
Cosa ci resta oggi di quella sera a Vernole? Una storia?
Cosa può interessare a voi, oggi, di quella sera? Cosa potete fare voi, oggi, con rischio; società del rischio; non-sapere? Cosa potete vedere voi oggi se osservate dall'altra parte?

Società del rischio è una formula alla quale si ricorre per suscitare allarme, una formula che include, in modo autocontraddittorio, contenuti molteplici, molto differenti tra di loro, i quali funzionano sempre quando ad essi si fa ricorso per produrre, appunto, allarme sul presente e disperazione nei confronti del futuro. E poiché la comunicazione sul rischio amplifica la percezione del rischio e attualizza la sua minaccia, già solo il fatto di parlare del presente come del tempo della società del rischio, diffonde insicurezza, incertezza e paura.
La formula, quanto più gridata e quanto più sostenuta da appelli e da proclami, ha la funzione di produrre come prima conseguenza la rappresentazione della necessità di mettersi al sicuro, di

costruire sicurezza: una rappresentazione che evoca, simultaneamente, l'altra, secondo la quale in passato ci si sentiva sicuri, si era realmente più sicuri e quindi adesso si rende necessario, appunto, ripristinare sicurezza, riacquistare quella sicurezza che si ritiene sia perduta per l'incombere del rischio, della minaccia. In questo modo si attiva una particolare confusione semantica che si moltiplica in numerose altre confusioni semantiche. La conseguenza è che la indeterminatezza semantica del rischio si sostiene sulla indeterminabilità semantica della sicurezza.
Si diffonde una semantica dell'allarme che, nei decenni passati ha offerto grandi spazi di conquista alla protesta, ai movimenti che fremevano, di volta in volta, contro una qualsiasi delle reali minacce che questa società ha prodotto contro sé stessa: il rischio ecologico, il rischio delle grandi opere di distruzione, come il clima, la plastica, le ferrovie, gasdotti, estrazioni petrolifere, emissioni di anidride carbonica, energia nucleare. Questa protesta era settoriale, delimitata, oppure tanto universalizzata da poter sfumare, evaporare, da consumarsi da sé. Essa ha caratterizzato una stagione già dimenticata, ha potuto essere facilmente assorbita e repressa – talvolta anche in modo violento.
Ora, invece, gli spazi ristretti e delimitati che erano occupati da quella protesta – che ha comunque avuto come conseguenza l'affermarsi di forme di civilizzazione dei comportamenti relativi all'ambiente – sono rimasti praticamente vuoti. Alla loro razionalità si è sostituita una razionalità politica che ha diffuso allarme ai fini della produzione di consenso: essa ha estorto consenso verso politiche che garantivano sicurezza rispetto a rischi costruiti sulla base di vecchie ideologie contro-illuministiche. La indeterminatezza semantica del rischio è stata ridefinita attraverso la costruzione politica di rischi, di minacce, della incombenza di nuove barbarie, di nemici, i quali avrebbero potuto essere fermati e controllati, appunto, solo con la attivazione di politiche di sicurezza. Si è reso possibile estorcere consenso dalla paura.
Per riempire quel vuoto la politica aveva la possibilità di esporsi al rischio – il rischio reale al quale la società moderna espone sé stessa e che è immanente alla forma della sua differenziazione – al rischio della complessità, cioè al rischio che scaturisce dalla espansione delle possibilità di scelta, al rischio della inclusione di futuri aperti. Naturalmente, in questo modo, la politica avrebbe esposto sé stessa al rischio della imprevedibilità delle sue stesse possibilità evolutive. Essa, allora, per riempire quel vuoto, nella ricerca dei temi della decisione capaci di reperire consenso, ha fatto ricorso e ha reimmesso nella comunicazione sociale detriti semantici residui di vecchie auto-descrizioni della società che si erano sviluppate nelle vecchie società stratificate: si è riappropriata di vecchie semantiche delle determinazioni identitarie, delle gerarchie delle differenze di natura etnica, religiosa, culturale, linguistica, sessuale; si è riappropriata dei concetti che avevano reso possibili e poi sublimato le delimitazioni territoriali dello stato-nazione. Ha risacralizzato ciò che da tempo, ormai, era stato largamente secolarizzato.
Questi detriti semantici, i quali sarebbero pienamente desueti perché sono inutilizzabili come contenuti di senso della rappresentazione della complessità della società moderna, hanno imposto la costruzione e la amplificazione di minacce artificiali e quindi la individuazione di rischi che devono essere eliminati perché sia possibile costruire sicurezza. Dislocato il problema del rischio, la politica ha riconquistato una sua fittizia centralità nella determinazione del nemico, della minaccia, nel presunto controllo del rischio. Anche se è solo fittizia – sia perché costruisce una realtà fittizia, sia perché ad essa si oppone l'unica realtà esistente che è quella che risulta dalla selettività della struttura degli altri sistemi sociali - quella centralità assorbe la paura, attrae consenso. E infatti, al consenso costruito in base alle aspettative di un futuro, si sostituisce un consenso estorto attraverso amplificazione della paura che produce una inafferrabile pulsione securitaria, una incontrollabile necessità di sicurezza, la quale giustifica una forma moderna di ragion di stato che si chiama governo della paura. E così, la società del rischio si affida alle sicurezze garantite dalle false certezze dei populismi, delle autocrazie, dei nuovi imperi.
La incertezza dell'agire viene assorbita dalla certezza del nemico, dalla sicura determinazione del suo volto, dei suoi volti, tanti, diversi, che di volta in volta si spostano in luoghi differenti, tutti sempre controllati dal sapere della politica.

Ora, se queste considerazioni sono plausibili, allora dobbiamo riconoscere che negli ultimi trenta anni il contesto ecologico della insicurezza non è più tanto l'ambiente esterno della società, quanto l'ambiente interno della società. La politica ha amplificato l'insicurezza del non-sapere: l'ha determinata come non-sapere dell'altro e l'ha trasformata in una risorsa di consenso. La politica, nel tentativo di controllare la complessità che essa considera come motivo della perdita di consenso, ha riattivato tecnologie politiche della paura che erano state largamente utilizzate all'inizio del secolo scorso. Abbiamo paura dell'altro.
Ancora una volta i sud continuano ad essere utile luogo di osservazione di una questione che riguarda il governo del mondo.
Questo presente ha acquistato caratteri differenti da quelli ai quali pensava Luhmann trenta anni fa. Nel suo contributo Ökologie des Nochtwissens (Ecologia del non-sapere) egli scriveva: Prima di tutto, però, l'intera base di questa argomentazione è influenzata dal fatto che la fonte primaria della insicurezza nella società non è più l'altro individuo, ma il contesto ecologico nel quale la società si evolve (Vor allem aber ist die gesamte Basis dieser Argumentation dadurch betroffen, dass nicht mehr das andere Individuum die primäre Quelle gesellschaftlicher Unsicherheit ist, sondern der ökologische Kontext, in was sich das Gesellschaftssystem evoluiert.

Vorrei soffermarmi brevemente su una questione che ci permette di capire quale è la differenza tra ciò che Luhmann chiamava das Wissen des Nichtwissens, il sapere del non-sapere, trenta anni fa e ciò che ritengo dovremmo chiamare das Wissen des Nichtwissens, il sapere del non-sapere, oggi.
In questi anni, effettivamente, la nostra insicurezza scaturiva dal nostro Nichtwissen in relazione agli sviluppi catastrofici ai quali le tecnologie esponevano il globo terrestre. Quegli sviluppi hanno sempre lo stesso potenziale distruttivo, il nostro non-sapere è ancora più esteso, ma la fonte della nostra insicurezza non è più la stessa, ha carattere completamente differente e scatena forme del suo assorbimento estremamente minacciose.
La società del mondo, come Luhmann ci ha ricordato tante volte, opera in base alla universale inclusione: il mondo è presente nella comunicazione. Spazio e tempo non sono più dimensioni minacciose, l'osservatore può controllarle. La società include ogni differenza. Eppure, il nostro non-sapere oggi è non-sapere della alterità dell'altro, cioè della differenza. Ciò che noi non sappiamo, ciò che produce insicurezza, ciò che viene utilizzato come risorsa comunicativa, come tema della politica, come spazio della paura, non è l'altro individuo, come diceva Luhmann, ma la sua alterità. Questo atteggiamento ha una storia molto recente.

Da anni, ormai, un gran numero di corpi è sbattuto sulle coste del Mediterraneo; sono tutti altri; restano altri, continuano ad essere una differenza, sono l'immagine della differenza: tra noi e gli altri. Più precisamente tra il noi e l'altro. Questa immediatezza della sua visibilità ha fatto sentire l'altro come una questione sociale. L'alterità è diventata tema attuale, insistente, invasivo, della comunicazione sociale. Ha riattivato il rifiuto, ha ridato forza a quell'aggressività repressa, a quella violenza linguistica che nei regimi avevano la funzione di stigmatizzare il nemico e di colpirlo a morte. Adesso, in assenza di regimi, si sente che la minaccia arriva da una indefinibile alterità: proprio come nei regimi, si fa strada, si diffonde, si aggira come uno spettro, uno strano artefatto semantico: un inesauribile discorso sulla paura per la traboccante presenza di alterità.
Società che fino a poco tempo fa lamentavano di essere intaccate dalla disgregazione sociale come da una epidemia distruttrice delle antiche solidarietà ritrovano di recente l'aggregante appartenenza del noi, la rassicurante funzione integrativa dei valori occidentali, la naturale superiorità della cultura. Ora, sappiamo che cultura[1], così come valori, così come razza, sono semantiche e biologiche vacuità, abissali vuotezze di senso: le quali, naturalmente possono essere riempite da tutti i contenuti. Quelle vuotezze semantiche e biologiche, però, in modo apparentemente raffinato, assolvono la funzione di giustificare la barbarie dell'osservatore che usa la distinzione di noi e altri

1 N. Luhmann, *Kultur als historischer Begriff*, in: Id., *Gesllschaftsstruktur und Semantik.* Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, pp. 31-54

e, purtroppo, anche la barbarie di consuetudini politiche e poliziesche costruite a partire da quella distinzione e, sempre più diffuse, nonostante la loro vuotezza di senso.
L'alterità, in questo modo, però, non è più l'altra parte di una distinzione, ma è piuttosto la differenza che fa la differenza. L'osservatore non usa una distinzione per indicare una parte o l'altra parte che egli osserva. L'osservatore esonera se stesso dalla differenza e allo stesso tempo si include nella distinzione. Qui l'osservatore è simultaneamente il tutto e una sua parte: appunto, la società e il noi: l'umanità e la nostra cultura. Egli tratta l'altro come se fosse qualcosa che appartiene all'esterno della società e per questo può minacciarla. Egli giustifica, così, l'aspettativa che l'altro debba restare nell'ambiente al quale naturalmente appartiene. Come si faceva con la mostruosità del mostro, con la povertà e con la malattia mentale, quando fu inventata come altro. E con la disumanità degli indigeni, quando anche loro furono inventati come altri nelle loro terre.

Sappiamo che la società può minacciare se stessa solo dal suo interno, a partire da sé, e sappiamo anche che, dall'esterno, l'ambiente può minacciarla solo per la sua estrema complessità[2]. Questo significa che la minacciosa alterità che dovrebbe abbattersi sulla società, la mostruosità sotto la quale la società dovrebbe soccombere, è un costrutto interno della società. E sappiamo anche, allora, che come non c'è una ontologia della natura, così non c'è una ontologia della alterità, non c'è qualcosa che sia assolutamente altro, così come non c'è qualcosa che sia ontologicamente non-altro. Una conclusione, questa, alla quale, dopo le vergognose certezze dei primi decenni del secolo sedicesimo, era giunta persino la teologia.
E allora: se l'altro è un costrutto semantico, se esso è un prodotto che si realizza, che prende corpo, che si materializza nella comunicazione sociale, una funzione particolarmente rilevante della conoscenza è proprio osservare come si costruisce l'alterità dell'altro.
Osserviamo solo brevemente la struttura della comunicazione.
Nel processo elementare della comunicazione sociale, l'altro non è il destinatario della comunicazione – come spesso si dice - ma è il suo inizio: la funzione dell'altro consiste nel fatto che egli, attraverso la comprensione, rende possibile la comunicazione, la quale, a sua volta, solo così può essere attribuita a colui che ha attivato l'atto stesso del comunicare e che, perché ciò accada, deve essere egli stesso osservato dall'altro come colui che intende comunicare, quindi come altro dell'altro. La comunicazione rende simmetriche le due posizioni, le quali agiscono entrambe come alterità: la comunicazione, allora, in ogni senso e in ogni sua direzione, comincia sempre dall'altro. E infatti, se questi non coglie l'atto del comunicare come l'atto che intende comunicare che sta comunicando, se non coglie l'altro come altro che intende comunicare, non può esserci comunicazione. Nella comunicazione, allora, entrambi si osservano come altro.
Questa struttura della comunicazione raggiunge la sua pienezza, si manifesta, cioè, in tutto il potenziale di espansione di cui è capace, nella società moderna, essa caratterizza la modernità della società moderna e, quindi, caratterizza la forma della sua complessità. Questa società, infatti, realizza una sua forma della differenziazione interna che le permette di dispiegarsi come società del mondo. Il mondo è il limite della società e questo limite è presente nella comunicazione. Il limite della possibilità di costruzione di alterità, allora, è il mondo. Ma il mondo è presente, appunto, nella comunicazione che si produce nella società del mondo. La comunicazione non conosce limiti che non siano i limiti della società intesa, appunto, come universo della comunicazione sociale.
La questione della alterità dell'altro, allora, così come viene posta, si oppone alla modernità della società moderna, fa violenza alla sedimentata struttura della comunicazione e alle semantiche che la rendono possibile: si illude di poter arrestare la forma della modernità.
Il non-sapere della alterità dipende dal fatto che essa è impenetrabile. Ed essa è impenetrabile perché si nasconde nello sguardo dell'altro, si nasconde in ciò che viene occultato.
Lo sguardo è come un fascio invisibile che lega all'ambiente: è immaterialità che si posa su un oggetto e usa la luce per dargli un contorno, è come una silenziosa impressione che avvolge l'oggetto su cui si posa e lo fa vedere. Lo sguardo è ciò che di fronte al mondo ci fa dire: è il costrutto di un osservatore. L'altro non sa che è lui il costruttore che con il suo sguardo lascia che

2 N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Angeli, Milano 2013 (1991)

un io o un noi lo costruisca e si leghi a lui in tutta la sua dipendenza: senza rendersi conto di essere lui stesso altro. Si illude di non essere un guardiano e crede di essere prigioniero, come in un terribile, spaventoso, racconto di Dürrenmatt[3] che mezzo secolo fa gettava una luce spettrale sul paradosso costitutivo della semantica della società contemporanea, la semantica del guardiano e del prigioniero, appunto. Come accade ancora oggi.

L'altro è trattato come l'oggetto: come ciò che si suppone senza parola. Ciò su cui si ritiene che cada la luce dell'osservazione. Ma in realtà è proprio la sua opacità ciò che permette alla luce di delineare i contorni dell'osservatore. L'altro, allora, osserva anch'esso: osserva il suo essere osservato. Deve agire, anche se gli si toglie la parola; comprende, anche se il soggetto della osservazione lo esclude. L'altro ha una fede, anche se il soggetto della osservazione lo tratta come infedele; ha le sue ragioni, anche se il soggetto della osservazione lo tratta come privo di ragione; ha la sua interiorità, anche se il soggetto della osservazione lo tratta come esteriorità selvaggia[4].

Perché si realizzi comunicazione, abbiamo appena detto, è necessario che si comunichi che si intende comunicare: in altre parole, è necessario che colui che comunica sia osservato da colui che comprende come colui che produce un atto del comunicare. L'osservatore, allora, qualunque sia la sua posizione, non può non esporre se stesso alla osservazione: egli non può sottrarsi alla osservazione perché la comprensione è possibile solo se colui che comprende tratta l'altro come colui che intende comunicare, cioè lo osserva come colui che lo osserva. La conseguenza di questa prima considerazione è il fatto che l'osservatore che intende comunicare, non è il primo, non è il punto di partenza, è egli stesso risultato di osservazione.

E allora, quando diciamo: lo sguardo dell'altro, chi è l'altro? l'altro è l'altro della comunicazione, esso si costruisce nella osservazione, dipende dalla osservazione, e precisamente dalla direzione lungo la quale, nella osservazione, si afferra l'altro come altro, appunto. Ora, così come sembrerebbe chiaro che, perché si realizzi una osservazione, si deve orientare lo sguardo in una direzione lungo la quale si incontra l'altro, è chiaro anche che, senza l'osservazione, non potrebbe cogliersi l'oggetto della osservazione come l'altro. L'alterità dell'altro, in altre parole, è la condizione perché si realizzi una operazione che è resa possibile dal suo oggetto, il quale si costruisce come oggetto nella operazione.

Si comprende allora perché una volta Luhmann aveva detto che osservatore è colui che è osservato come osservatore.

Ora: un osservatore deve dire come egli osserva: deve dire, cioè, qual è la distinzione che egli usa per osservare qualcosa come qualcosa a differenza di qualcos'altro. Lo deve fare perché altri lo osservano e perché lui stesso è risultato di osservazione.

L'osservatore vede il mondo con i suoi occhi, considera l'oggetto della sua osservazione come oggetto e per questo tratta se stesso come il soggetto della osservazione. Ma è proprio qui che l'oggetto si ribella. Perché anche l'oggetto considera se stesso come soggetto dell'osservazione. Ma, così tratta l'altro come oggetto.

Non era certo lontano da queste considerazioni Heinz von Foerster, il quale diceva che osservatore è colui che costruisce un mondo[5]. E infatti: se l'osservatore è colui che costruisce un mondo, l'osservatore non è una figura ingenua, innocua: esso è responsabile del mondo che costruisce e la sua responsabilità non deriva da norme o da valori: deriva dal fatto che egli è parte del mondo che egli stesso costruisce. Egli non sta fuori, ma sta dentro. Non solo: egli non può dire di sé stesso che è il soggetto della osservazione, senza riconoscere allo stesso tempo che egli stesso è oggetto della

---

3 "Lo sai chi ha ordinato questa porcata, giovincello?" chiese minaccioso. "No, eccellenza," risposi, battendo i tacchi. "Sono stato io, giovincello", disse il comandante e rise. "E lo sai perché? Perché questo lurido porco s'illudeva di non essere un guardiano". " E cosa credeva di essere" chiesi. "Un prigioniero" disse il comandante (F. Dürrenmatt, *Dalle annotazioni di un guardiano* (1952), in: Id., *Racconti*, trad. it. di U. Gandini, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 99-124, 124)

4 E' il tema della splendida realizzazione cinematografica di Guillermo del Toro, *The Shape of Water*

5 H. v. Foerster, M. Bröker, *Teil der Welt.* Fraktale einer Ethik – oder: Heinz von Foersters Tanz mit der Welt, Carl-Auer, Heidelberg 2014

osservazione. Anche il soggetto è altro. Perché possa agire come soggetto, deve essere osservato, percepito, trattato come altro.

E l'altro? Quale altro? Il guardiano che crede di essere prigioniero o il prigioniero che non sa di essere guardiano? E a chi appartiene lo sguardo dell'altro? Al guardiano o al prigioniero? Al soggetto della tradizione occidentale, o all'oggetto che si prende la parola?
Come è possibile, allora, spiegare l'invenzione dell'altro come alterità, come determinatezza che è fuori, come ciò che sta oltre il limite? Come differenza, come minaccia?
In altri termini, come si può spiegare questo paradosso dell'alterità? E infatti: il paradosso non si spiega, ma si occulta. Il paradosso deve essere occultato, perché, se si vedesse, l'occidente dovrebbe sentire la stessa vergogna che prova Hanna, la protagonista del romanzo di Bernhard Schlink, A voce alta[6]: la vergogna di essere analfabeta, di non saper leggere, di farsi leggere dallo sguardo dell'altro. Come Hanna, per nascondere la vergogna che sentiva per l'inconfessabile segreto di essere analfabeta, si porta addosso il peso di aver preso parte agli orrori della tragedia nazista, così l'occidente, ancora una volta si porta addosso il peso del crimine per sottrarsi alla vergogna.
Come si occulta questo paradosso?
L'altro è un residuo della forma della differenziazione della società caratterizzata dalla stratificazione, è uno dei suoi detriti che più di altri attraggono su di sé condensati di senso. Solo società stratificate, la cui struttura poggiava su differenze nella natura delle persone, escludevano la possibilità della comunicazione al di fuori dello spazio degli uguali. Nella semantica contemporanea, nella semantica dell'odio e del rifiuto, della superiorità del noi e della irrazionale fede nell'abissale vuotezza dei valori, l'alterità non può essere nobilitata, non può accedere al diritto, essa è questa asimmetria dell'osservazione: l'alterità esprime l'oggettualità di ogni osservazione che si ritiene inosservabile. La vecchia distinzione di sopra e sotto si replica nella distinzione di soggetto e oggetto che si replica nella distinzione di io e altro.
La tradizione illuminista aveva contribuito all'auto-consumazione della stratificazione: essa aveva inventato la universalità della ragione, ma aveva condizionato l'accesso alla osservanza delle sue leggi, di quelle leggi che essa stessa si era dato: e infatti si aprì subito lo spaventoso mondo della déraison, della non-ragione, il mondo dell'altro.
L'altro è colui che è osservato da un cieco che, non riuscendo a vedere se stesso come altro, si ritiene non osservabile, da chi si illude di potersi sottrarre alla osservazione, da chi si vergogna di esporsi alla osservazione oppure da chi si include in un sé universale che esclude che possano esserci altri osservatori. L'altro è il paradosso del narcisismo di chi non sa di essere osservato, il paradosso del branco, del gregge dei molteplici noi che sono privi di riconoscimento. L'altro è il paradosso della cecità del non-sapere.

Luhmann a Lecce. Ma ritorna sempre Vernole, un paesino di poche anime, come si diceva un tempo, poche strade, una piazza, che era il mercato del lavoro e oggi è il luogo dove si addormentano pochi vecchietti che sussultano alle grida di tre o quattro bambini. Tra le poche strade ce ne è una, la più importante, che viene da Lecce e anch'essa si addormenta sulla piazza. Ad un certo punto, incrocia una stradina. La stradina è via xxiv maggio. L'angolo dell'incrocio segnava la differenza tra il passato e il presente, tra il silenzio e il rumore, tra il ricordare e il dimenticare. Come la memoria.

6 B. Schlink, *A voce alta*, trad. it. di R. Zorzi, Garzanti, Milano 1999

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Elena Esposito, Comunicazione Artificiale, BUP, Milano 2023;
Elena Esposito, Probabilità Improbabili, Roma, Meltemi, 2014;
Niklas Luhmann, Funzione della Religione (Funktion der religion - 1977)
Niklas Luhmann, Sistemi sociali (*Soziale Systeme* - 1984)
Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion (Conoscenza come Costruzione - 1988)
Niklas Luhmann, La società della società (*Die Gesellschaft der Gesellschaft* - 1997)
Niklas Luhmann, L'economia della società (*Die Wirtschaft der Gesellschaft* - 1988)
Niklas Luhmann, La scienza della società (*Die Wissenschaft der Gesellschaft* - 1990)
Niklas Luhmann, Il diritto della società (*Das Recht der Gesellschaft* - 1993)
Niklas Luhmann, L'arte della società (*Die Kunst der Gesellschaft* - 1995)
Niklas Luhmann, La realtà dei mass-media (*Die Realität der Massenmedien* - 1996)
Niklas Luhmann, La politica della società (*Die Politik der Gesellschaft* - 2000)
Niklas Luhmann, La religione della società (*Die Religion der Gesellschaft* - 2000)
Niklas Luhmann, Il sistema educativo sociale (*Das Erziehungssystem der Gesellschaft* - 2002)
Niklas Luhmann, Introduzione alla teoria dei sistemi (*Einführung in die Systemtheorie* - 2002)
Niklas Luhmann, Sociologia del diritto (*Rechtssoziologie* - 1980)
Niklas Luhmann, Sociologia del rischio (*Soziologie des Risikos* - 1991)
Niklas Luhmann, I diritti fondamentali come istituzione (*Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie* - 1965)
Niklas Luhmann, Organizzazione e decisione (*Organisation und Entscheidung* - 2000; trad. it. 2002) - *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die*
Niklas Luhmann – Raffaele De Giorgi, Teoria della Società, Franco Angeli, Milano, 1997.